Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung

In Gemeinschaft mit

O. BECKER - Freiburg i. Br., M. GEIGER - Göttingen,
M. HEIDEGGER - Freiburg i. Br., A. PFÄNDER - München

herausgegeben von

EDMUND HUSSERL

Elfter Band

Max Niemeyer Verlag
Halle (Saale)
1930

Alle Rechte,
auch das der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten
Copyright by Max Niemeyer Verlag, Halle (Saale), 1930
Printed in Germany

Druck von Karras, Kröber & Nietschmann, Halle (Saale)

Inhalt.

Über das Wesen der Idee.

Eine ontologische Untersuchung.

Herbert Spiegelberg (München).

Seite

Einleitung: Abgrenzung des Untersuchungsgebiets — Systematischer Ort der Arbeit — Grundgedanke und Aufbau 1

I. Abschnitt.

Über Einfachheit und einfache numerische Gegenstände.

§ 1. Verschiedene Bedeutungen von Einfachheit 12
§ 2. Von der gedanklichen (intentionalen) Teilung 17
§ 3. Zerlegung und Unzerlegbar-Einfaches (Elementarglieder) 21
§ 4. Zerstückung und Unzerstückbar-Einfaches 23
§ 5. Zersetzung (Teilung in Momente) 28
§ 6. Unzersetzbar-Einfaches (Elementarmomente) 40
§ 7. Zurückweisung einer assaziationstheoretischen Auffassung der Momentunterscheidung 47
§ 8. Verteidigung gegen einen möglichen Einwand 47
§ 9. Veranschaulichung und Wesen des Moments 48
§ 10. Elementarmoment und Empfindung 57
§ 11. Über Relationen im allgemeinen und einfache Relationen (Elementarrelationen) 61
§ 12. Über Relations- und Außenbestimmtheiten 70
§ 13. Über Funktionsgebilde 74
§ 14. Funktionsgebilde als unindividuelle Exemplare 82

II. Abschnitt.

Die Idee und das Ideeitätsprinzip.

§ 15. Übersicht über das Gebiet der Idee 84
§ 16. Idee und abstrakter Teil. Ideeitätsprinzip und Abstrahiertheit . . . 89
§ 17. Ideeitätsprinzip und Mangel der Realität (Ideellität) 91
§ 18. Ideeitätsprinzip und Mangel der Individualität 93
§ 19. Der Mangel der Numerität als Ideeitätsprinzip 98
§ 20. Idee und Allgemeinheit 104
§ 21. Das Verhältnis von Idee und Exemplar 106
§ 22. Die adäquate Veranschaulichung der Idee. Die Ideation (Idee-Entwerfung) 112
§ 23. Die inadäquaten Gegebenheitsarten der Idee 120

III. Abschnitt.

Über Elementarideen.

§ 24. Arten der Elementarideen 130
§ 25. Die Struktur der Elementarideen 133
§ 26. Die Anschauungsgegebenheit von Elementarideen. Das Eidos . . . 135

IV. Abschnitt.

Über Komplexideen.

Seite

§ 27. Vorläufige Übersicht über die Komplexideen 137
§ 28. Die Struktur der vollbestimmten (niedersten) Komplexideen (Komplexeidä) 139
§ 29. Die materiale Struktur der höheren Komplexideen. Die Materialelemente 141
§ 30. Die Konfiguration der Materialelemente in der höheren Komplexidee. Die Funktionselemente 152
§ 31. Die „Idee von" und das Eidos 160
§ 32. Komplexeidos und Konstantidee 164
§ 33. Die Alternatividee 168
§ 34. Die Teilkonstantidee 180
§ 35. Von der Veranschaulichung der höheren Komplexideen 182
§ 36. Individualideen 188
§ 37. Echte und unechte, exakte und inexakte Artideen 190
§ 38. Kinetische Ideen 195

V. Abschnitt.

Idee, Begriff und Wesen.

Vorbemerkung 197
Erster Teil: Idee, Begriff und Bedeutung 198
§ 39. Begriff und Bedeutung bei Husserl und Pfänder 198
§ 40. Zur Kritik. — Es gibt keine einfachen direkt-entwerfenden Begriffe. — Einfache Bedeutungen 201
§ 41. Zusammengesetzte Bedeutungen und Begriffe 210
Zweiter Teil: Idee und Wesen 215
§ 42. Das Wesen 215
§ 43. Das Wie (Poion). Eigenschaft und Eigenschaftsträger 222
§ 44. Das Was (Ti) 225
§ 45. Das Verhältnis von Was und Wie 229
Zusammenfassung 231

Vergegenwärtigung und Bild.

Beiträge zur Phänomenologie der Unwirklichkeit.

(I. Teil.)

Eugen Fink (Freiburg i. Br.)

Seite

Einleitung 239
§ 1. Vergegenwärtigung und Bild 239
§ 2. Faktum des Vorverständnisses der thematischen Phänomene . . . 241

Seite
§ 3. Die Aufgabe eines phänomenologischen Verständnisses 244
§ 4. Die phänomenologische Reduktion 248
§ 5. Die Situation der Reduktion 251
§ 6. Die Eigenart der phänomenologischen Analyse 253
§ 7. Zielstellung und Aufriß der Untersuchung 255

Erster Teil.

Die aktintentionale Auslegung der thematischen Phänomene als Leitfaden für den Entwurf der konstitutiven Problematik.

1. Abschnitt: Vorläufige Analyse der Vergegenwärtigungen 256
§ 8. Der transzendentale Erlebnisstrom als die Einheit von Gegenwärtigungen und Vergegenwärtigungen 256
§ 9. Abgrenzung der Vergegenwärtigungen gegen das Zeithorizontbewußtsein 258
§ 10. Übergang zu konkreten Analysen 262
§ 11. Das allgemeine intentionale Wesen der Wiedererinnerung 263
§ 12. Erinnerungswelt und Erinnerungsweltich 265
§ 13. Die Orientiertheit der Wiedererinnerung zur aktuellen Welt . . . 268
§ 14. Modalisierungen der Wiedererinnerung 269
§ 15. Die wesenhafte Vollzugsrichtung der Erinnerung 271
§ 16. Die Vergangenheitsganzheit und ihr Verhältnis zur Wiedererinnerung 272
§ 17. Das allgemeine Wesen der Vorerinnerung 273
§ 18. Exposition des Problems der Gegenwartserinnerung 276
§ 19. Die Gegenwartserinnerung 278
§ 20. Phantasie 279
§ 21. Übergang zu neuen Analysen. Die Iterationsverhältnisse der Vergegenwärtigungen 282
§ 22. Die ichlichen Vollzugsmodi der Vergegenwärtigungen 283
§ 23. Fikta als Gegenstände 289
§ 24. Die Vergegenwärtigungen als originäres Zugangsbewußtsein 290
§ 25. Die bloß-signitiven Vergegenwärtigungen 292
§ 26. Traum als Vergegenwärtigung 295
§ 27. Die besondere Vorläufigkeit der bisherigen Analyse 298

2. Abschnitt: Vorläufige Analyse des Bildbewußtseins 298
§ 28. Unwirklichkeit und Neutralitätsmodifikation 298
§ 29. Neutralitätsmodifikation und Bildbewußtsein 300
§ 30. Schwierigkeiten der Gewinnung des reinen Bildphänomens 303
§ 31. Das Bildfaktum als Einheit von realem „Träger“ und „Bildwelt“ . . 304
§ 32. Die Bildwelt 305
§ 33. „Verdecktheit“ des Trägers 307
§ 34. Bild als „Fenster“ in die Bildwelt 308

Die Einbildungskraft bei Kant.

Hermann Mörchen (Großbadegast).

Seite

Einleitung 311

1. Abschnitt.

Kants anthropologische Erörterungen der Einbildungskraft.

1. Einbildungskraft und Sinnlichkeit 321
2. Die Betätigungsweisen der Einbildungskraft 331

2. Abschnitt.

Die Einbildungskraft in der Kritik der reinen Vernunft.

1. Die Einbildungskraft in der transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe 352
   a) Nach der 2. Auflage 353
   b) Nach der 1. Auflage 366
   c) Nach Aufzeichnungen aus den 70er Jahren 386
   d) Die Bedeutung der Einbildungskraft für das Grundproblem der Deduktion 398
2. Die Einbildungskraft im Schematismuskapitel 417

3. Abschnitt.

Die Einbildungskraft in der Kritik der ästhetischen Urteilskraft.

1. Die Einbildungskraft in der Exposition und Deduktion der ästhetischen Urteile über das Schöne 440
2. Die Einbildungskraft in der Exposition der ästhetischen Urteile über das Erhabene 452
3. Erörterung einiger Grundbegriffe der Lehre vom Schönen 470
   a) Die Form des Gegenstandes der Anschauung 471
   b) Einstimmung von Einbildungskraft und Verstand 475
   c) Das Verhältnis von Einbildungskraft und Urteilskraft 480
4. Die Einbildungskraft in der Lehre von den Prinzipien der schönen Kunst 485

Schluß: Die Einheitlichkeit des Phänomens der Einbildungskraft bei Kant 488

Zur Logik der Modalitäten.

Oskar Becker (Freiburg i. Br.).

Seite

Vorbemerkung 497

I. Über Rangordnung und Reduktion logischer Modalitäten 498

Einleitung 498

Seite

§ 1. Das „*System of strict implication*“ von C. J. Lewis 502

§ 2. Formale Ergänzung des Lewisschen Systems zu einem abgeschlossenen System mit sechs irreduktiblen Modalitäten 507

§ 3. Über eine andere mögliche formale Ergänzung des Lewisschen Axiomensystems: Der Zehn-Modalitäten-Kalkül 512

§ 4. Die sachliche Bedeutung des Sechs- und des Zehn-Modalitäten-Kalküls 517

§ 5. Über den voraussetzungsärmsten Modalitäten-Kalkül, der noch eine lineare Rangordnung gestattet 521

Anhang zum I. Abschnitt: Die Logik der Modalitäten und der Brouwer-Heytingsche „intuitionistische“ Logikkalkül 526

II. Die logische Deutung des mathematischen Intuitionismus von der Modalität aus. (Mit besonderer Rücksicht auf E. Cassirers „Philosophie der symbolischen Formen“.) 531

Nachwort zu meinen „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie“.

Edmund Husserl (Freiburg i. Br.).

Über das Wesen der Idee.

Eine ontologische Untersuchung[1]).

Von

Herbert Spiegelberg (München).

Einleitung.

Abgrenzung des Untersuchungsgebiets. — Systematischer Ort der Arbeit. — Grundgedanke und Aufbau.

Der Titel dieser Abhandlung bedarf einer einschränkenden Auslegung in mehrfacher Hinsicht. Zunächst will diese Arbeit nicht als eine erschöpfende Monographie der Idee aufgefaßt werden. Dazu wäre die Zeit heute noch verfrüht. Aber auch eine ausführliche Wiedergabe des augenblicklichen Standes der Diskussion liegt nicht in meiner Absicht. Sie würde notwendig mehr ermüden und verwirren als fördern. Was versucht werden soll, das ist vor allem eine erneute Klärung der Probleme und die Aufzeigung der Fundamente, auf denen einmal ein systematischer Aufbau der Ideenlehre möglich sein wird.

Auch der Ausdruck „Wesen" ist einschränkend zu verstehen. Vom Wesen sprechen wir hier im Sinne von „Sosein". Nicht behandelt werden die Fragen nach dem Dasein und der Seinsform der Ideen. So brennend diese Probleme sind, ihre Lösung kann doch erst in Angriff genommen werden, nachdem klargestellt ist, was die Idee ist, die da existieren oder nicht existieren soll. Eine Auseinanderhaltung der beiden Aufgaben scheint dringend erforderlich. Es besteht sonst die Gefahr, wichtige elementare Gegebenheiten zu übersehen oder fortzudeuten. Es genügt hier, daß uns Ideen als Phänomene gegeben sind, daß es sie „gibt". In welcher Weise und wo, das ist vorläufig gleichgültig. Auch an den Ideen ist also zunächst einmal die phänomenologische Einklammerung vorzunehmen und die Frage nach ihrem Dasein auszuschalten (ἐποχή). Ihre Beantwortung muß späterer Behandlung vorbehalten bleiben.

1) Diese Arbeit wurde im Juli 1928 von der Philosophischen Fakultät I. Sektion der Ludwig-Maximilians-Universität in München als Dissertation angenommen. Referent war Professor Pfänder, Korreferent Geheimrat Geyser.

Auch der Terminus Idee verlangt schon an dieser Stelle eine Erläuterung, wenn nicht falsche Erwartungen entstehen sollen. Die genauere positive Charakterisierung des Untersuchungsgegenstandes kann naturgemäß erst im Verlauf der Arbeit selbst erfolgen. Dennoch wird es gut sein, schon an dieser Stelle zu bestimmen, was unter Idee n i c h t verstanden sein soll.

Der Ausdruck Idee gehört zu denen, die in der Philosophiegeschichte am wenigsten festen Boden gefaßt haben und so mehr oder weniger immer Freibeute für jeden neuen Systemgründer gewesen sind. Das lag zum großen Teil an der Schwierigkeit des Gegenstandes, den Plato, der legitime Entdecker, in der Idee gefunden hatte. So hat man eine Fülle von Gegenständen mit dem Namen Idee belegt, die nichts oder nur sehr wenig miteinander, noch viel weniger aber mit der ursprünglichen Konzeption zu tun hatten. So bezeichneten zuerst die Stoiker Vorstellungsgebilde schlechthin als Ideen (s. Windelband, Gesch. d. Philos. 10. Aufl. S. 170 Anm. 2). Das führte schließlich zu jener Bedeutungsausweitung, nach der entweder jeder Bewußtseinsinhalt Idee ist (Locke); oder mindestens jedes Abbild eines ursprünglichen Bewußtseinsinhalts (Berkeley, Principles of Hum. Know. XXXIII: "ideas more properly termed"; Hume: Essay, II. Abschn.: "ideas = copies of impressions"); oder jede Vorstellung (von etwas) wie in der englischen und französischen Sprache; oder enger jeder Gedanke wie oft im Deutschen (vgl. auch „Ideen" zu einer reinen Phänomenologie usw.) oder jeder originelle Einfall.

Eine andere Bedeutungsentwicklung setzt bei Kant ein, der in der Absicht, Plato „besser zu verstehen als er sich selbst verstand" als Idee bezeichnet jeden Vernunftbegriff, d. h. jeden Begriff aus Verstandesbegriffen (Kategorien), der die Möglichkeit der Erfahrung übersteigt (Kr. r. V. A S. 320), „für den kein kongruierender Gegenstand in den Sinnen (in der Erfahrung [Proleg. § 40]) gegeben werden kann" (A 327). Auch der Begriff von Gott ist deshalb bei Kant eine Idee, obwohl Gott Individuum ist. Das wäre bei Plato unmöglich gewesen. — Hier sei auch kurz die Schopenhauersche Idee erwähnt, das reine „anschauliche Bild", das auftritt, wenn man alle Begriffe der Vernunft beiseite läßt, sich ganz der Anschauung hingibt, sich versenkt in die ruhige Kontemplation des gerade gegenwärtigen individuellen Gegenstandes, sich darin verliert usw. (Welt als W. u. V. 3. Aufl. S. 210). Solch ein Gegenstand wird natürlich niemals mit einem Schlage zur Platonischen Idee, wie Schopenhauer glaubt; er bleibt notwendig individuell. — Br. Bauch bestimmt in seinem Buch: Die Idee (Leipzig 1926) diese als das System, als das Ganze der Be-

griffe, bzw. als die Wahrheit selbst (z. B. S. 154, 183). Dabei geht er zwar von Plato aus. Aber die endgültige, einzige Idee hat de facto nichts mehr mit den Platonischen Ideen zu tun aus Gründen, die im einzelnen hier darzulegen zu weit führen würde. — Endlich nennt Pfänder in seiner noch unveröffentlichten Psychologie des Menschen „Idee" das Grundwesen eines Lebewesens, das was in ihm als seine auszuzeugende Gestalt vorgezeichnet ist, als „Bild" (im übertragenen Sinn) des, was es werden soll. Von hier weist eine Linie der Bedeutungsentwicklung auf den frühen Schelling zurück: Ideen als Urformen des Lebens (Jahrbuch d. Medizin I). Auch diese auf Individuell-Reales und auf Lebewesen eingeschränkte Idee hat natürlich mit der Platonischen nur sehr mittelbar etwas zu tun. Es käme ferner in Betracht der Ideebegriff bei Vico-Herder und vor allem der bei Hegel. Alle modifizieren den ursprünglichen Begriff etwas meist ins Dynamische hinein bis zur idée-force (Fouillée) — eine Entwicklung, die gewiß nicht zufällig ist[1]).

Damit haben wir natürlich noch lange keine vollständige Übersicht oder gar „ideengeschichtliche" Ableitung der in der Literatur auftauchenden Ideebedeutungen erreicht. Sie wäre das Thema einer eigenen philosophiegeschichtlichen Arbeit. Hier gilt es nur, eine Entscheidung zwischen den verschiedenen Bedeutungsmöglichkeiten zu treffen und damit den Kurs dieser Arbeit festzulegen.

Alle oben skizzierten Bedeutungen werden in der vorliegenden Arbeit nicht berücksichtigt. Sie kehrt im wesentlichen zu jener Urbedeutung des Ausdrucks zurück, die Plato für das von ihm entdeckte wenn auch noch nicht durchforschte Neuland geschaffen hat. So wird vor allem der werthaft-normative Charakter der Idee als konstitutives Element aufzugeben sein, der in ihrer Rolle als *παράδειγμα* zutage tritt. Ideen können natürlich Wert haben, auch normativen, aber nicht alle Ideen sind wesentlich wertbehaftet.

Diese Arbeit fußt dabei auf den bahnbrechenden Arbeiten Husserls, vor allem auf der zweiten der „Logischen Untersuchungen" im 2. Band des gleichnamigen Werkes: „Die ideale Einheit der Spezies"; ferner auf den inhaltsreichen Arbeiten derer, die im An-

1) Erst ein Jahr nach Abschluß dieser Arbeit lag die Abhandlung von M. Beck: Ideelle Existenz (Philosophische Hefte I, Nr. 3 u. 4) vor. Sie behandelt neben dem von mir bewußt ausgeschalteten Daseinsproblem auch eine Reihe von hier behandelten Fragen. Becks Konzeption der Idee umfaßt indessen weit mehr. Ihm sind Wesen, Idee, Form, Essentia, Bestimmtheit, Wesenheit, Washeit, Wie, Sosein, Quid, Quale, Gehalt gleichbedeutend. Dadurch werden letztbegründete Phänomenunterschiede doch zu weitgehend verwischt.

schluß an ihn das schwierige Gebiet mehr aufgepflügt als schon bebaut haben: ich denke hier insbesondere an die wertvollen Abhandlungen von Jean Hering: „Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee“ [1]) und von Roman Ingarden: „Essentiale Fragen“ [2]). Mehr kann sich auch die vorstehende Arbeit nicht zum Ziel setzen.

Der Anschluß an Husserl ist jedoch kein vorbehaltloser. Restlos stimme ich mit ihm überein nur in der Ablehnung jeder Art von Nominalismus, jeder Ableugnung der Idee als eines eigenen neuartigen Gegenstandes und jeder Umdeutung in ein Vertretungsverhältnis oder ähnliches. Eine Auseinandersetzung mit diesen Auffassungen ist durch die II. logische Untersuchung überflüssig gemacht. Dagegen halte ich den positiven Teil der Husserlschen Ergebnisse für ausbaubedürftig. Noch fehlt die klare Charakterisierung der Idee, ihre eindeutige Beschreibung und deutliche Aufweisung, wenn auch ihr Bestand als gesichert gelten darf. Einen Versuch dazu will die vorliegende Arbeit unternehmen.

Im Gegensatz zu Husserl halte ich wie Hering und Ingarden den Terminus Idee für den Gegenstand fest, den Husserl ursprünglich in seinen Logischen Untersuchungen damit belegt hatte. Doch gebe ich deshalb den neuen Ausdruck „Eidos“ nicht auf, den Husserl in den „Ideen“ [3]) einführt, und der den Vorzug hat, historisch sehr viel weniger belastet zu sein. Er wird später für eine besondere Art der Ideen Verwendung finden, der eine eigene Bezeichnung verlangt. Ich hoffe mich damit keiner sachlich ungerechtfertigten neuen Verwirrung der Terminologie des Ideengebietes schuldig zu machen.

*

Einer grundsätzlichen Klarlegung bedarf hier noch der Gesamtzweck dieser Arbeit, ihre systematische Stellung und ihre Methodik. Sie werden dem Leser nicht ohne weiteres einleuchten. Man wird in der Arbeit zunächst ein planloses Hin- und Herschwanken zwischen Ontologie, Logik, Metaphysik, Phänomenologie und womöglich auch Psychologie erblicken. Es ist daher geboten, hier kurz den Grundgedanken dieser Abhandlung in seinem Verhältnis zu den genannten Disziplinen zu besprechen, auf die Gefahr hin, dabei teilweise leere Programme aufzustellen.

1) Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Bd. IV (1921).

2) Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Bd. VII (1925).

3) Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Bd. I (1913): „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie.“

Zum unmittelbaren Ziel hat diese Arbeit, in Verbindung mit der Erforschung des im Titel genannten Themas, die Lehre von den unsinnlichen Gebilden (Inhalten, Gegenständen) auf eine etwas festere Basis zu stellen. Deren Bestand kann heute als gesichert gelten, seit insbesondere auch die Psychologie im Anschluß an Külpe sie nicht mehr leugnet. Trotzdem läßt sich noch ein deutliches Unbehagen spüren, wenn von diesen Gegenständen die Rede ist. Was bisher weitgehend fehlt, ist eine positive Bestimmung ihres Wesens. Das bloß Negative, das „un-" im unsinnlich, unanschaulich usw. genügt nicht. So wird immer wieder der Versuch gemacht, das Unsinnliche in Akte, Tätigkeiten hineinzuverlegen, besonders ausgeprägt bei Sigwart (Logik I[3] S. 42 u. ö.). Dieser Weg erscheint mir ungangbar. Auch das Unsinnliche ist Gegenstand, als solcher streng von allen Akten zu unterscheiden. — Es fragt sich, ob hier nicht eine neue Sphäre eigener Anschaulichkeit liegt; Husserl spricht nicht sehr bezeichnend von kategorialer Anschaulichkeit. Sie klar zu zeigen, aufzuhellen und etwas näher zu charakterisieren soll im folgenden versucht werden.

Daneben ist das weitere Ziel der Arbeit, einen Beitrag zu liefern zum Aufbau einer allgemeinen Gegenstandslehre oder Ontologie. Deren Wesen exakt zu bestimmen scheint mir heute noch nicht möglich zu sein. Um aber einen festen unbestreitbaren Kern dieser Disziplin zu benennen, umgrenze ich versuchsweise ihr Gebiet durch die Definition: Ontologie ist die Wissenschaft, die den formalen Aufbau der Gegenstände und die in ihm begründeten apriorischen wesensmäßigen Gesetzmäßigkeiten erforscht, nicht ohne Berücksichtigung, aber ohne Interesse für ihren materialen Gehalt. Ontologie ist also eine „eidetische" Wissenschaft im Sinne Husserls. Mit dem Wort „formal" soll dabei hingewiesen werden auf die Arten des Zusammenhanges der einzelnen Gegenstandselemente und die in ihnen begründeten intentionalen Gestaltungsmöglichkeiten, für die die materiale Eigenart dieser Elemente selbst gleichgültig ist. Themata der Ontologie in diesem Sinn sind etwa Gegenstand-überhaupt, sein Wesen und seine Formen, seine formalen Gliederungsmöglichkeiten, Sachverhalt und Relation und ihre Formen, Teil und Ganzes, Teilbarkeit und Vervielfältigungsmöglichkeit, Anzahl, Ding und Eigenschaft, Idee, Individuum, Individualität, Sein, Realität, Idealität usw. Es ist offenbar eine zu enge Aufgabenbestimmung der Ontologie, die im Anschluß an Aristoteles von der Wortbedeutung ὄν (aus εἶναι = Sein) ausgehend lediglich das Seiende und seine allgemeinsten Bestimmtheiten zum Gegenstand der Ontologie machen

will. Adäquater ist da schon die Wesensbestimmung von Chr. Wolff: Ontologie als die „Lehre von allem Möglichen, sofern es möglich ist".

Von der Husserlschen Auffassung der Ontologie (vgl. Log. Unt., 1. Band § 67, Ideen § 10) unterscheidet sich die hier vertretene Konzeption dieser Wissenschaft durch folgende wichtige Punkte:

1. Auszuscheiden ist aus der Ontologie das Gebiet der Logik (der „Bedeutungkategorien"). Ontologie ist keine „reine Logik". Logik — das ist eine der wichtigsten Einsichten, die es zu befestigen gilt — basiert aber auf Ontologie und ist im Grunde nicht ohne sie möglich. Die Bedeutung gerade der Ideenlehre in dieser Richtung wird am Schluß deutlich werden. Erst durch die Lehre von den möglichen Gegenständen und Sachverhalten können manche Kapitel der Logik einsichtig verständlich gemacht werden. Das gilt z. B. von den logischen Grundgesetzen (vgl. Pfänder: Logik, III. Abschnitt). Das schließt nicht aus, daß wir logische Untersuchungen zur Auffindung ontologischer Gebilde benützen dürfen. Oft können wir nur durch sie hindurch zu den ontologischen Gebilden gelangen, schon weil sie, um sprachlich mitteilbar zu sein, erst logisch eingeformt sein müssen. — Freilich bleibt das Verhältnis der Logik zur Ontologie auch für diese Anschauung noch ziemlich kompliziert. Ich verhehle mir nicht, daß z. B. meine Auffassung vom Wesen des Begriffs, der Bedeutung und der Funktionsgebilde zu einem ganz veränderten Gesicht der Logik führen muß. Aber diese Konsequenz braucht darum nicht gescheut zu werden.

2. Die strenge Scheidung von formaler Ontologie (die sich nur mit den formalen Kategorien, mit den Gegenstandszügen beschäftigt, die „in der Weise einer Leerform auf alle möglichen Wesen [Gegenstände] passen", die „in ihrer formalen Allgemeinheit alle, auch die höchsten materialen Allgemeinheiten unter sich haben und ihnen durch die ihnen zugehörigen formalen Wahrheiten Gesetze vorschreiben") und von materialen Ontologien (die es mit den obersten materialen Gattungen, den „Regionen" von empirischen Gegenständen zu tun haben) ist in dieser Form nicht aufrechtzuerhalten. Man kann das Verhältnis von Ganzem und Teil z. B. ontologisch nicht voll erfassen, ohne die verschiedenen material bedingten Teilverhältnisse zu berücksichtigen, kann das Wesen von Sein oder Relation nur erkennen auf Grund eines Überblicks über die materialen Seins- und Relationsformen. Es gibt kein absolutes formales Sein, sondern nur ein von Seinssphäre zu Seinssphäre verschiedenes Sein. Einfachheit im Sinne der Unteilbarkeit und noch mehr Zusammengesetztheit (Teilhaltigkeit) hat, wie wir noch sehen werden, ein ganz

verschiedenes Wesen, je nach den materialen Gegenständen, die in Frage stehen; ohne deren Berücksichtigung würde uns volle Einsicht in das Wesen dieser ontologischen „Kategorie" nicht möglich sein. Das hat seinen tieferen Grund in der hier noch nicht völlig aufklärbaren Natur des Formalen überhaupt. Das Formale enthält als das Allerallgemeinste alles andere nicht nur unter sich, sondern in gewissem Sinne auch in sich. Es läßt sich daher nicht ohne das Materiale behandeln, wenn es auch von diesem immer verschieden bleibt.

In dieser Richtung ist leider auch die vorstehende Untersuchung noch unvollkommen. Sie berücksichtigt vielleicht zu einseitig nur körperliche Dinggegenstände. Nur nebenher konnten Gebilde wie Geschehen und Bewegung, Kraft und Fähigkeit, psychische Gebilde, sozial-kulturelle (z. B. juridische) und Wertgebilde herangezogen werden, die alle ihre besondere ontologische Struktur haben. Es fehlen aber über diese Gegenstände noch großenteils die nötigen Voruntersuchungen, die übrigens auch für die empirische Forschung, z. B. die Psychologie, nicht ohne Bedeutung wären. Es wird eine Zukunftsaufgabe der Ontologie sein, auch die Eigenart dieser Gegenständlichkeiten noch stärker zu berücksichtigen als das bisher der Fall war.

Natürlich besteht nahe Verwandtschaft auch zu Meinongs Konzeption einer Gegenstandstheorie. Doch schließt diese als Wissenschaft vom daseinsfreien Gegenstand schlechthin (Philos. in Selbstdarst., Bd. I S. 13) offenbar schon zu viel Inhaltliches ein. Sie will alle apriorischen Erkenntnisse über Wesen von Gegenständen umfassen, auch über rein materiale, wie z. B. die Empfindungsgegenstände, und schließt auch die Geometrie ein, deckt sich also insofern mit Husserls Begriff der eidetischen Wissenschaft. Deren Bereich ist aber offenbar umfassender als der der Ontologie im hier gefaßten Sinn, die ja nur bis zu den obersten materialen „Regionen" hinabreicht.

Wie verhält sich nun die Ontologie zur Metaphysik? Bei Aristoteles ist bekanntlich noch Beides identisch. Allmählich hat sich dann die traditionelle Ontologie zu einem bloßen Abschnitt der Metaphysik verwandelt. Für uns ist sie völlig von dieser losgelöst. Um diese Trennung zu begründen müßte natürlich zuerst klargelegt werden, was unter Metaphysik zu verstehen ist. Bekanntlich besteht darüber heute keine restlose Übereinstimmung. Wesentlichste und unverrückbare Aufgabe der Metaphysik scheint aber zu sein, den innersten Kern und letzten Grund und Sinn der Welt und des Realen im besonderen zu erfassen, sei es auf Grund apriorisch rationalen Denkens, sei es auf Grund „intellektueller Anschauung" (Intuition)

oder empirisch begründeter Hypothesen. Ontologie hat nun eine ganz andere Aufgabe. Sie interessiert sich nicht für das, was wirklich ist. Sie untersucht mögliche Gegenstandsformen und -gesetze, gleichgültig, ob diese Gegenstände real, ideell oder nichtexistent, d. h. nur phänomenal sind. Sie erforscht nur Wesen und Wesenszusammenhänge der Gegenstände. Was existiert, ist ihr gleichgültig. Genauer gesprochen: sie erforscht diejenigen apriorischen Zusammenhänge, die lediglich mit Gegenständlichkeit - überhaupt notwendig oder möglicherweise gesetzt sind. Daß es solche Zusammenhänge gibt, kann heute als unbestritten gelten.

Auch das Verhältnis von Ontologie zur Phänomenologie bedarf kurzer Erläuterung [1]). Für die Charakterisierung der Phänomenologie kann im allgemeinen auf Husserls Ausführungen verwiesen werden, ohne daß ich mich auf alle seine Bestimmungen festlegen möchte. In diesem Zusammenhang sei folgendes hervorgehoben: Ontologie untersucht das Wesen von möglichen Gegenständen überhaupt, nicht nur das „transzendental" reduzierter Phänomene (unter Reflexion auf die subjektive Erscheinungsweise der Gegenstände und ihre Wesensgesetzlichkeiten) und des nicht mehr reduzierbaren „absoluten Bewußtseins". Sie bezieht sich also auf das Wesen „transzendenter" Gegenstände (vgl. Husserl, Ideen § 58).

An der grundsätzlichen Trennung der beiden Disziplinen wird dadurch nichts geändert, daß diese Arbeit gelegentlich auch phänomenologische Untersuchungen bringt. Deren Sinn ist dieser:

1. Gegenstände überhaupt, auch die der Ontologie, werden in ihrem leibhaftigen Selbst nur erfaßt auf Grund von (sinnlichen oder unsinnlichen) Anschauungsakten. In ihnen deckt sich Phänomen und gemeinter Gegenstand. Ist man bis zu diesem Akt gelangt, so schaut man den Gegenstand selbst. Ein Hauptmangel bisheriger Untersuchungen gerade der Idee, aber auch der Momente usw., schien mir der zu sein, daß nicht immer bis zu diesen Gegenständen selbst und den ihnen angemessenen Erkenntnisakten vorgestoßen wurde. Wenn das erreicht werden sollte, so war der sicherste Weg dazu, nicht nur den Gegenstand, das Noema, zu beschreiben, sondern auch den Akt, die Noesis, in der das Noema sich selbst gibt. In manchen Fällen, so bei den einfachen Gegenständen, scheint das überhaupt der einzige Weg zu sein, auf dem sicher zu den gemeinten Gegenständen hingeführt werden kann; denn das Noema selbst ist hier direkt nicht

1) Vgl. hierzu auch Gerda Walther: „Zur Ontologie der sozialen Gemeinschaften." Einleitung; im Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Bd. VI (1923).

mehr beschreibbar. Aber auch da, wo es darauf ankommt, dem Leser durch die richtige Blicklenkung das Selbstsehen und die Nachprüfung des Behaupteten zu ermöglichen, ist dies die angemessenste Methode, besonders zur sicheren Ausschaltung von Mißverständnissen. Denn diese sind unvermeidlich, wenn es nicht gelingt, dem Leser denselben Gegenstand vor Augen zu bringen, den der Verfasser selbst meint.

2. Daneben schien es angebracht, gelegentlich auch kurz die inadäquaten und provisorischen Akte heranzuziehen, in denen uns ein Gegenstand gegeben sein kann. Wo sie allein bekannt sind, da wird der Gegenstand, so wie er sich in ihnen gibt, leicht für den leibhaften Gegenstand selbst gehalten. Auch diesen Mißverständnissen sollte vorgebeugt werden. Zudem ist eine gleichmäßige Ausbildung der Gegenstands- und der Aktforschung schon wegen des zwischen beiden Untersuchungsgebieten bestehenden Parallelismus immer erstrebenswert. Trotzdem bleibt der letzte Zweck aller phänomenologischer Untersuchungen in diesem Zusammenhang immer ein ontologischer.

Ein ganz grundsätzlicher Unterschied phänomenologischer und ontologischer Methode muß schon hier mit allem Nachdruck hervorgehoben werden: Nicht alle Meinungsinhalte, die sich phänomenologisch aufweisen lassen, müssen ontologisch berechtigt sein. Das ontologische Korrelat der Meinung kann fehlen. Daß ich einen Gegenstand als so und so beschaffen meine, beweist noch nicht seine ontologische Möglichkeit, solange ich ihn noch nicht in adäquater Veranschaulichung klar und deutlich gesehen habe. Insofern ist z. B. auch Husserls in der zweiten logischen Untersuchung geführter Nachweis, daß wir Ideen als eigene von allen anderen Gegenständen verschiedene Gebilde *meinen*, ontologisch nicht ausreichend. Die Meinung kann sich immer noch als eine in sich widersinnige enthüllen, wenn wir den gemeinten Gegenstand selbst zu veranschaulichen versuchen. Es kann aber auch an der Stelle des gemeinten Gegenstandes ein anders beschaffener Gegenstand stehen, von dem wir bisher noch kein richtiges Bild hatten. Wir werden uns dieses Sachverhalts mehrfach zu erinnern haben, so bei den Funktionsgebilden und den höheren Komplexideen.

Dabei spielt eine Erscheinung eine besondere Rolle, die Pfänder auf logischem Gebiet als Supposition des Satzes bezeichnet hat (Logik S. 176 [42]). Wir können uns im Verstehen logischer Ausdrucksgebilde auf ganz verschiedene Schichten an ihnen richten, bald auf das rein Sprachliche, bald auf das Logische, bald auf das Ontologische. Die Folge ist, daß in unseren Gedanken objektiv oft noch etwas ganz

anderes steckt als wir gerade subjektiv damit meinen. Das Urteil enthält Meinungen, die wir faktisch nie meinen, die aber die Grundlage für den Erfolg unserer Äußerungen bilden. Auch objektive Gedankengebilde haben eine von ihrem Schöpfer unabhängige Eigengesetzlichkeit. Phänomenologisch scheinen dann bei einer ontologischen Analyse leicht Umdeutungen vorzuliegen. Sie können aber sachlich im Wesen der leibhaftig ins Auge gefaßten Gegenstände, z. B. der Funktionsgebilde, durchaus begründet sein. Man wird übrigens des Unterschiedes zwischen subjektiver und objektiver Meinung bald gewahr, wenn man das subjektiv Gemeinte einmal selbst adäquat logisch zum Ausdruck zu bringen sucht. Wir haben also überall unsere subjektiven Meinungen zu klären und sie nur als Indices für Ontologisches, niemals für dieses selbst zu nehmen.

Es erübrigt sich, hier noch über das Verhältnis dieser Arbeit zur Psychologie zu reden. Das Erforderliche wird an gegebener Stelle gesagt werden.

*

Anschließend soll noch der Grundgedanke im Aufbau der Abhandlung an Hand einer kurzen Übersicht erläutert werden.

Der Kern, aus dem diese Arbeit in ihrer vorliegenden Form herauswuchs, waren die Gedanken des jetzigen 4. Abschnitts über die Komplexideen. Indem ich diesen nachging, stellte sich sehr bald heraus, daß sie nur ein Spezialfall der Ideen überhaupt sind und daher nichts für das Wesen der Ideen Konstitutives herzugeben vermögen. Aussagen etwa wie die, daß der Begriff gleich der Summe seiner Merkmale sei, konnten daher auf die Idee übertragen ebensowenig einen Sinn haben wie bezüglich des Begriffs. Bei den einfachen Ideen konnte ja von einer Summe keine Rede sein. Die besondere Konfiguration der Elemente, die innere Struktur der Idee, war offenbar für Ideehaftigkeit überhaupt außerwesentlich. Die Idee mußte also zunächst ohne Berücksichtigung dieser inhaltlichen Seite untersucht werden.

Dem lag dann allerdings die Annahme zugrunde, daß es auch einfache oder Elementarideen gibt. Das ist an sich nicht selbstverständlich. Es könnte auch lediglich Zusammengesetztheit aus unendlich vielen Teilen geben. Wir werden das noch im ersten Abschnitt sehen. Jedenfalls aber mußten diese Elementarideen die Grundlage für die ganze Strukturlehre der Ideen bilden. Sie zu untersuchen war also mit das Dringendste in der ganzen Ideenlehre.

Aber für diese Untersuchung fehlte noch der feste Boden. Auch in der traditionellen Begriffslehre fanden sich so gut wie keine ver-

wertbaren Vorarbeiten. Vor allem gab es keine exakte Bestimmung des Wesens von Einfachheit. Sie mußte zuerst erarbeitet werden und dabei waren vor allem die Hauptäquivokationen namhaft und unschädlich zu machen. Eine weitere Vorarbeit mußte darin bestehen festzustellen, ob es überhaupt einfache Gegenstände gebe und unter welchen Bedingungen das der Fall sei. Außerdem war eine wenigstens exemplarische Übersicht über sie zu gewinnen. Nur so konnten einfache Ideen aufgefunden werden. Denn es ist eine der Grunderkenntnisse der Ideenlehre, daß ein durchgehender Parallelismus zwischen individuellen oder, wie wir aus bestimmten Gründen besser sagen, numerischen Einzelgegenständen und Ideen besteht. Daneben gibt es natürlich auch Ideen von Ideen. Aber diese sind, wie noch zu zeigen, niemals einfach. Es war deshalb heuristisch der beste Weg zur Auffindung der Elementarideen, die einfachen numerischen Gegenstände aufzusuchen. Vollständigkeit war dabei natürlich weder erforderlich noch erstrebenswert. Doch mußte dazu ziemlich weitgehend in die Ontologie der numerischen Gegenstände eingegangen werden. Einige andere im weiteren Verlauf der Arbeit wichtige Punkte wurden dabei in diesen vorbereitenden Abschnitt mit hineingezogen.

So ergibt sich sinngemäß als Thema für den ersten Abschnitt der Arbeit die Behandlung der Einfachheit und der einfachen numerischen Gegenstände; für den zweiten: das Wesen der Ideeität und ihres Prinzips, d. h. desjenigen, was eine Idee zur Idee macht. Im dritten und vierten Abschnitt endlich werden die verschiedenen Formen der inneren Struktur der Elementarideen und der Komplexideen untersucht. Der fünfte abschließende Abschnitt versucht dann eine Klärung von verwandten Gebilden wie Wesen, Was, Wesenheit; auch das Verhältnis von Idee, Begriff und Bedeutung wird hier besprochen. Das war besonders deshalb so wichtig, weil

1. vieles von dem, was traditionell unter anderem Titel behandelt wurde, mit in unseren Problemkreis gehört. Häufig wird etwa Begriff und Idee identifiziert, namentlich da, wo man keinen Unterschied zwischen Begriff und Begriffsgegenstand macht. Dann wird natürlich in der Begriffslehre vieles behandelt, was für uns in die Ideenlehre gehört. So, wenn man etwa die Platonischen Ideen als Begriffe auffaßt (es sei hier dahingestellt, mit welchem Recht). Auch das Verfahren der Juristen vermag gute Belege dafür zu bieten. Meist sprechen sie von der Erkenntnis von Begriffen, wo sie in Wahrheit Ideen untersuchen. Sie fragen etwa scheinbar nur nach dem Staatsbegriff und seinen Merkmalen, nicht nach dem Staat und seinem Wesen.

2. Offenbar ist vieles von dem, was von Begriffen gilt, sinnvoll auf Ideen übertragbar, auch wenn beide nicht identisch sind. So erklärt es sich, daß wir häufig auch solche Anschauungen über den Begriff berücksichtigen, die sich wie die Sigwarts eigentlich gar nicht auf Ideen beziehen.

Ohne den Anschluß an solche traditionellen Problemstellungen würden unsere Untersuchungen gleichsam in der Luft schweben. Wichtiger fast als neue Ergebnisse und damit verbundene weitere Verwickelung der Diskussion war mir Klärung und tunlichste Vereinfachung der gerade in den letzten Jahren noch weiter verwickelten Problemlage. Wenn ich in diesem Zusammenhang trotzdem keine ausführliche Besprechung der Arbeiten von Hering und Ingarden unternehme, so geschieht das vor allem aus Gründen der Klarheit der Darstellung. Nur die jeweils wichtigen Ausführungen wurden herausgehoben und gewürdigt. Kritische Polemik führt sowieso in den wenigsten Fällen zu einer Klärung oder gar Lösung vorhandener Probleme. Wichtiger als alle kritisch-polemische Diskussion bleibt immer das originäre Sehen. Der Wert zweier Lösungen aber kann schließlich nie aneinander, sondern nur am Sachverhalt selbst und an den Problemen gemessen werden. Welche Theorie ihnen vollkommener gerecht wird, darüber entscheiden endgültig doch die Sachen selbst als letzte und unfehlbare Instanz.

I. Abschnitt.

Über Einfachheit und einfache numerische Gegenstände.

§ 1. Verschiedene Bedeutungen von Einfachheit.

Nur dann kann eine wissenschaftliche Untersuchung unmittelbar an ihren eigentlichen Gegenstand herantreten, wenn die zur Fixierung dieses Gegenstandes unentbehrlichen Begriffe klar und eindeutig festliegen. Diese Bedingung ist nun leider nicht erfüllt, wenn in diesem Abschnitt zunächst von den einfachen numerischen Gegenständen gehandelt werden soll. Der Ausdruck „Einfachheit" (simplicitas) ist mit einer Fülle von Äquivokationen belastet, die um so gefährlicher sind, als die verschiedenen Bedeutungssphären sich teilweise überdecken und dadurch dem arglosen Blick meist entgehen. Die Folgen davon betreffen nicht nur die Ontologie, Metaphysik und Logik, sondern da es sich hier um einen Begriff von allgemeiner Bedeutung handelt, auch alle übrigen Wissenschaften. Hier sei nur auf die

Psychologie verwiesen; in der letzteren besonders auf die Elementen- und Empfindungslehre, von der noch die Rede sein wird.

Im folgenden sollen daher kurz die verschiedenen Bedeutungen von Einfachheit aufgedeckt und jeweils durch ihre Gegensätze gekennzeichnet werden. Sechs solcher Bedeutungen scheinen mir voneinander abhebbar zu sein:

1. Einfach im Gegensatz zu Mehrfach. Man spricht etwa von einfacher und mehrfacher Besetzung in einer Musikaufführung, von einfachem oder mehrfachem Mord. Diese Bedeutung hat da ihre Stelle, wo einer Exemplargegenständlichkeit gegenüber die Frage auftaucht, wie oft, in wieviel „Teilen" von ihr ein und dieselbe Art eine besondere „Realisierung" finde. Infolgedessen gibt es in diesem Sinne keine einfachen und mehrfachen Gegenstände, sondern genau genommen nur eine einfache und mehrfache Realisiertheit einer Art in einem Gegenstande. Die ganze Bedeutung hebt sich klar von allen anderen ab und hat deshalb zu Verwechslungen niemals Anlaß gegeben.

2. Einfach im Gegensatz zu Kompliziert. Einfach hat hier den Sinn von erkenntnismäßig leicht durchschaubar, klar und übersichtlich gegliedert, mit wenig „Griffen" zu erfassen; so wenn man etwa sagt: „das ist doch ganz einfach". Auch Zusammengesetztes kann in diesem Sinne einfach sein, etwa eine Melodie, eine Zeichnung; ferner die allerallgemeinsten Gegenständlichkeiten, „Kategorien" wie Ding, Eigenschaft usw. In dieser Bedeutung spricht Lotze (Logik § 331) von „einfachsten und allgemeinsten Begriffen" und Gedanken. Im Anschluß an ihn baut Hering, a. a. O. S. 535, seine einfache Idee offenbar auf diesem Einfachheitsbegriff auf. Von deren Unterarten erinnern allerdings die „primitiven Ideen" an Bedeutung 6, die „derivierten Idee", zu denen jene verschmelzen an Bedeutung 5 (Teillosigkeit). — In diesem zweiten Sinn spricht man auch von Vereinfachung.

3. Einfach, Schlicht im Gegensatz zu Künstlich, Gekünstelt, Überladen, Anspruchsvoll, Raffiniert. Die Bedeutungen 2 und 3 sind zwar nah miteinander verwandt, decken sich aber nicht. Das einfach-einfältige Menschenkind ist oft schwerer zu durchschauen als der homo rationalis mit seiner klarbewußten Überlegungsmotivation. Die künstlich-rationale Maschine ist einfacher im Sinne von Bedeutung 2 als das Natürlich-Primitive. Der dritte Einfachheitsbegriff entspringt offenbar einer stark wertbetonten zivilisationsfeindlichen Einstellung, für die nicht das rational-Verstehbare, das *πρότερον πρὸς ἡμᾶς*, sondern das naturhaft Ursprüngliche, das *πρότερον φύσει*, das Einfachste ist.

Für die zweite und dritte Einfachheitsbedeutung ist die Steigerbarkeit charakteristisch; ein Kunstwerk, ein Mensch kann mehr oder weniger einfach sein, etwas, was bei Zugrundelegung der anderen Einfachheitsbegriffe offensichtlich keinen Sinn hätte.

Mehr von historisch-sprachlichem Interesse ist heute die Bedeutung.

4. Einfach im Gegensatz zu Einteilbar (divisibilis) in Arten und Unterarten. Dieser Sinn von Einfachheit liegt der Bezeichnung „Individuum" (griechisch ἄτομον z. B. bei Plato) ursprünglich zugrunde. Bald werden dabei schon die niedersten Arten, bald erst die „Individuen" im Sinne von τόδε τί als indivisibel bezeichnet. In diesem Sinne ist auch das komplizierteste Individuum einfach, und — umgekehrt wie bei Bedeutung 2 — erscheinen gerade die allgemeinsten Gattungen als am wenigsten einfach. So ist auch die Einfachheit der Idee, das ἄτομον εἶδος bei Plato zu verstehen: vgl. hierzu die Untersuchungen von Julius Stenzel, bes.: Zahl und Gestalt bei Plato und Aristoteles, Berlin 1924, S. 10 ff. Je nach den verschiedenen Möglichkeiten von Einteilung sind hier naturgemäß wieder verschiedene Arten von Einfachheit auseinanderzuhalten. Ich erwähne nur beispielsweise die auf Boethius (De divisione) zurückgehende Unterscheidung von 1. divisio per se (subiecti in subiecta: animal in homo und brutum), 2. divisio per accidens: a) subiecti in accidentia (animal in album, nigrum sc. animal[1]), b) accidentis in subiecta (album [i. e. weißes Etwas[1]] in nix, lac), c) accidentis in accidentia (album [i. e. weißes Etwas] in dulce, amarum sc. album[1]). Vgl. hierüber Prantl, Geschichte der Logik, Bd. III, S. 362.

5. Einfach im Sinn von Teillos, im Gegensatz zu Teilhaltig, Gegliedert. Die Bedeutsamkeit dieser und der noch folgenden Unterscheidung läßt es als geboten erscheinen, zunächst einmal das Wesen des Teiles zu bestimmen.

Teil ist jedes innerhalb eines Gesamtgegenstandes liegende, sich durch eine gewisse eigene Gestalt in ihm abhebende Gebilde. Der Ausdruck Gestalt darf dabei natürlich nicht nur im optischen Sinne verstanden werden. Auch ein Ton in einem Akkord, eine Zahl in einer Summe, eine Pflicht in einem Rechtsverhältnis, eine Epoche im geschichtlichen Verlauf, ein Subjekt in einem Urteil hat „eigene Gestalt" in diesem Sinne. Gestalt ist dabei ein relativer Begriff, relativ auf die übrigen Partien des Ganzen. Gestalt setzt deshalb nicht notwendig eine scharfe Grenzlinie voraus; auch durch

1) Bei abweichender Auffassung läge keine Einteilung in Arten vor.

Verdichtung (Zusammenschiebung) oder Auslassung einer Partie im Kontinuum, etwa im Farbviereck, kann eine „Gestaltgrenze" entstehen. Qualitative Verschiedenheit der Partien eines Ganzen ist weder notwendig, noch genügend, um die Teileigenschaft zu begründen. Eins ist Teil der Zweisumme, ohne sich qualitativ von der mitenthaltenen Eins zu unterscheiden. Dagegen unterscheidet sich die Gelbpartie des Farbenvierecks zwar qualitativ von dessen übrigen Partien, bildet aber mangels eigener Gestalt keinen natürlichen Teil des Farbenvierecks. Erst recht ist ein Zeitabschnitt ohne vorangegangene Abschneidung kein Teil der reinen Zeit; nur die inhaltlich erfüllte Zeit ist indirekt durch ihren Inhalt gegliedert. Homogene und gleichmäßig sich abwandelnde („alloiogene") Kontinuen haben keine natürlichen Teile. Gleichmäßig-kontinuierliche Übergänge schließen das Gegebensein von Teilen aus. Es gibt also ausgedehnte Gegenstände ohne natürliche Teile. — Teile können ihrerseits selbstverständlich weiter in Teile untergegliedert sein.

Nun gibt es freilich nicht nur naturgegebene, „natürliche" Teile, die sich in der schlichten Wahrnehmung als Teile eines Ganzen geben. Wie schon angedeutet, können die Bedingungen der Teilgliederung auch künstlich geschaffen werden. Wir können durch gedankliche Grenzziehung einer Gegenstandspartie Gestalt geben. Von diesen gedanklichen oder künstlichen Teilen wird noch ausführlich die Rede sein. Gedankliche Teile können natürlich auch in Kontinuen gebildet werden. Vor ihrer Abhebung aber ist das Ganze homogen geschlossen. Seine noch gestaltlosen Komponenten nennen wir so lange „Partien".

Husserl bestimmt in den logischen Untersuchungen (Bd. II, 3. Unters., Kap. 1 § 2) als Teil alles, was in einem Gegenstand unterscheidbar, was in ihm „vorhanden" ist, was von ihm „gehabt" wird, was ihn rein in sich, nicht in bezug auf anderes aufbaut. Husserl selbst betont, daß diese Bedeutung über die sprachübliche hinausgeht; die Sprache bezeichne als Teil nur das, was er selbst Stück nennt. Die Bedeutungsausweitung auch auf unselbständige Teile (Momente) ist sachlich durchaus gerechtfertigt, sofern es sich dabei um gedanklich schon gestaltete Teile handelt. Dagegen halte ich die Ausdehnung der Teilbedeutung auch auf die gestaltlose Partie, die Husserls Teilbegriff involviert — auch sie ist ja im Kontinuum „enthalten", baut es auf usw. —, nicht für zweckmäßig. Jedes Kontinuum, auch das gleichförmige, bestände dann von vornherein aus unendlich vielen Teilen, da es gedanklich unbegrenzt zerteilt werden kann. Aber diese Teile werden doch erst in Gedanken geschaffen, nicht vorgefunden. Es wird also der Unterschied zwischen natürlichem und gedanklichem Teil verwischt, den ich für einen ganz fundamentalen halte. — In erhöhtem Maße gilt das gegenüber dem Teilbegriff des Aristoteles (Metaph. V, Kap. 25), der (bei verschiedenen Unterbedeutungen) als Teil immer wieder bestimmt dasjenige, in das sich ein Etwas zerteilen (διαιρεῖν) läßt.

Damit ist nun auch das Wesen der Einfachheit im Sinne von Teillosigkeit eindeutig bestimmt. Ausgeschlossen wird durch sie lediglich das Vorhandensein natürlicher Teile. Einfach in diesem Sinne, d. h. ungegliedert, ohne eigengestaltete Partien, sind etwa ein Ton, eine Farbe, eine geometrische Linie, die inhaltleere Zeit. Soweit hier noch gedankliche Teile herauszulösen sind, verschmelzen sie so völlig zu einer gleichförmigen Einheit, daß sie für die schlichte Wahrnehmung jede Eigengestalt verloren haben. Natürlich ist Einfaches in dieser Bedeutung auch einfach im Sinne von unkompliziert; nicht dagegen gilt die Umkehrung; nicht alles Unkomplizierte ist auch teillos; vgl. unter 2.

Dies scheint übrigens auch die Bedeutung zu sein, in der die Naturwissenschaft ursprünglich von Atomen sprach und in der sie heute, nachdem der Name Atom eigentlich am falschen Gegenstand hängen geblieben ist, die Elektronen als Einfachstes und Letztes gelten läßt. Die Möglichkeit weiterer gedanklicher Teilung gibt ihr deshalb keinen Anlaß, noch hinter die Elektronen zurückzugehen und am Ende den Begriff des „kleinsten Teilchens" völlig aufzugeben. Übrigens erscheint unter diesem Gesichtspunkt der Ausdruck „Atom" (= unteilbar) unglücklich gewählt zu sein; sachentsprechender wäre die Bezeichnung „Amer" (von ἄμερής = teillos) gewesen.

Diesen Sinn hat es auch, wenn die Seele als einfach bezeichnet wird, woraus man dann ihre Unzerstörbarkeit und Unvergänglichkeit hat ableiten wollen. Im gleichen Sinn kann auch das Ich als einfach angesprochen werden. Ebenso ist es wohl zu verstehen, wenn Gott trotz der unendlichen Fülle seiner Prädikate einfach genannt wird.

6. Einfach im Gegensatz zu Teilbar. Einfach in diesem Sinne ist jeder Gegenstand, der auch keine weiteren gedanklichen Teile mehr besitzt, sich also auch nicht mehr aus Partien zusammensetzt. Es können daher keine Elemente mehr in ihm abgeteilt, unterschieden werden. Was das im Einzelnen heißt, das wird uns im folgenden näher beschäftigen. Denn dieser sechste Sinn von Einfachheit ist es, der im Fortgang maßgebend sein wird. Hier sei nur noch darauf hingewiesen, daß Unteilbares immer auch teillos und unkompliziert ist. Dagegen ist die Umkehrung natürlich unzulässig. Teilloses und Unkompliziertes kann noch teilbar sein.

Zweifelhaft scheint es, in welchem Sinne und mit welchem Recht die Leibnizsche Monade noch als einfach angesehen werden kann. Sie soll ja trotz ihrer Unteilbarkeit eine Unendlichkeit von Vorstellungen in sich enthalten. Aber weder sind diese voneinander unabteilbar (6. Bedeutung), noch verschmelzen sie miteinander zu

teilloser Ungegliedertheit (5. Bedeutung). Offenbar versteht Leibniz hier Einfachheit im Sinne von räumlicher Unteilbarkeit, die freilich für Unräumliches, Seelisches selbstverständlich ist; vgl. Monadologie § 1—3.

Ein mehr metaphysisch-kausaler Einfachheitsbegriff wird von Leibniz in der Polemik gegen Lockes einfache Ideen in den Nouveaux Essais und an anderen Stellen entwickelt. Lockes Ideen seien noch weiter zurückführbar, z. B. die Farbempfindungen auf Gestalten und Bewegungen. Einfach sind danach die Elemente, aus denen als Ursachen die anderen Ideen erzeugbar sind (Betrachtungen über die Erkenntnis, die Wahrheit und die Ideen, Gerh. IV, 423; De Synthesi et Analysi universali.. Gerh. VII, 294). Die letzten unauflöslichen Elemente dieser „Analysis" der Ideen sind dann die Attribute Gottes selbst (IV, 427). — Es bedarf keines ausdrücklichen Nachweises, daß diese gleichsam metaphysische Einfachheit (= Unableitbarkeit) nichts mit den herkömmlichen Einfachheitsbedeutungen zu tun hat.

Ingarden scheint theoretisch an die 6. Einfachheitsbedeutung zu denken, wenn er von einfachen oder ursprünglichen Ideen spricht (a. a. O. S. 230). Sie entsprechen jeweils einem „absolut einfachen Moment". Seine Beispiele, besonders das von Linie und Fläche weisen aber mehr auf die 5. Bedeutung hin. Gerade bei Ingarden zeigt sich deutlich die bisherige Ungeklärtheit des Wesens von Einfachheit.

§ 2. Von der gedanklichen (intentionalen) Teilung.

Unteilbarkeit bedeutet Unmöglichkeit der Teilung. In ihr liegt also wesensmäßig eine Beziehung auf gedachte Teilungsakte. Unteilbarkeit bezeichnet hiernach die „relative" Beschaffenheit eines Gegenstandes, die dieser gegenüber möglichen Teilungsversuchen zeigt. Es bedarf hiernach keiner weiteren Begründung, daß wir uns vor einer Untersuchung über Teilbarkeit und Unteilbarkeit mit dem Wesen von Teilung überhaupt und mit ihren verschiedenen Arten vertraut machen müssen. Teilbarkeit hat nur Sinn mit Bezug auf Teilungsakte. Nur erhebt sich hier ein Bedenken: Geraten wir nicht auf psychologisches Gebiet und psychologisieren Ontologisches, wenn wir hier Akte untersuchen? Das ist indessen nicht zu befürchten. Denn:

1. Jede Teilung wie jede geistige Operation an einem intentionalen Gegenstand hat eine doppelte Seite. Sie bedeutet einmal ein psychisches Geschehen im Subjekt. Sie ruft aber auch gleichzeitig eine Umbildung am intentionalen Gegenstand hervor, den „Zerfall" des Gegenstandes in Teile. Diesen Veränderungsvorgang am inten-

tionalen Objekt kann man ganz für sich ohne den Verursacher dieser Veränderung betrachten. Um diesen Vorgang und um die im intentionalen Gegenstand a priori enthaltenen Möglichkeiten solcher intentionaler Veränderung handelt es sich für uns im folgenden fast ausschließlich.

2. Darüber hinaus kommt für uns nur das phänomenologische Wesen der Teilung in Betracht, nicht auch die psychologischen wesenszufälligen Modifikationen (Reaktionszeiten usw.).

3. Außerseelisches steht nicht nur in Beziehung zu anderem Außerseelischem, sondern auch zu Seelischem. Auch ihm gegenüber kann es ganz besondere Eigentümlichkeiten zeigen. Betrachten wir demgemäß Außerseelisches auf sein Verhalten gegenüber Seelischem, so wird damit unsere Untersuchung ebensowenig eine psychologische, wie eine psychologische Untersuchung physiologisch (physikalisch) wird, wenn sie Eigentümlichkeiten des Seelischen gegenüber Physiologischem (Physikalischem) erforscht; z. B. die Eigenschaft bestimmter Erlebnisse, durch Reizgifte erzeugbar zu sein oder Pulsbeschleunigung zu erzeugen.

Zunächst muß die Teilung, auf die hier abgestellt ist, streng unterschieden werden von jeder realen Teilung (praecisio physica) mit ihren empirischen Möglichkeitsbedingungen, etwa Teilung mit dem Messer, dem Mikrotom, mit chemischen Mitteln (Analyse) oder radioaktiven α-Strahlen. Solche isolierende physische Abteilung und Darstellung bleibt auch bei Atom und Elektron ein letztes Ziel physikalischer Forschung. Die Teilung, mit der es die Ontologie zu tun hat, ist dagegen immer eine gedankliche, intentionale, mentale. Ob der Gegenstand wirklich so zerlegt werden kann, wie wir uns das denken, ist gleichgültig. Entscheidend ist, ob er seinem Wesen nach eine gedankliche Aufteilung zuläßt, und welche Möglichkeiten hierfür im einzelnen vorliegen. Wesensmäßig ist es natürlich immer möglich, daß gewisse intentionale Teilungen (die Zerlegungen und Zerstückungen) auch real nachvollzogen werden.

Wir betrachten nun zunächst einige allgemeine Grundzüge der gedanklichen Teilung. Teilung ist genau genommen kein ganz einfacher Akt, sondern setzt sich aus mehreren Unterakten zusammen, die zwar de facto auf Grund einer umfassenden Intention meist zu einem ungegliederten Gesamtakt verschmelzen, aber sehr wohl auch selbständig auftreten können. Der erste Unterakt läßt sich bildlich charakterisieren als Einzeichnung einer Grenzlinie, Aufrichtung einer gedanklichen Scheidewand durch den zu teilenden Gegenstand hindurch. Das kann auch ohne Teilungsabsicht erfolgen.

Eine solche Teilungslinie, durch einen Gegenstand gezogen, kann aber nun als Gestaltgrenze aufgefaßt werden und bildet damit die Grundlage für die Auffassung der zu beiden Seiten der Linie liegenden Gebiete als gestaltete Teile. Damit sind wir zum zweiten Unterakt gekommen, zur Teilwahrnehmung, die sich vollzieht im schlichten Hinblick auf das von Linien umgrenzte gestaltete Gebilde. Hierbei handelt es sich um einen im wesentlichen rezeptiven Akt: In ihm wird ein Gebilde als Teil eines Ganzen erfaßt. Dieser Unterakt taucht selbständig auf bei der Wahrnehmung natürlicher Teile. Bei unscharf gegliederten Gegenständen kommt hier allenfalls vorher noch die genaue Demarkierung der Grenzlinie in Betracht.

Hier ist der Ort, im Vorbeigehen eine nominalistische Theorie zu erwähnen, die den Unterschied zwischen natürlichen und gedanklichen Teilen zu verwischen droht. Sie behauptet, Teile gebe es überhaupt nur für die denkende Unterscheidung, nicht für die schlichte Wahrnehmung [1]). Im Grunde handelt es sich hier um einen Ausläufer der weitverbreiteten Theorie, daß allem Erkennen ein Unterscheiden des zu erkennenden Gegenstandes vorangehen müsse; vorher bilde die Welt ein einziges kontinuierlich ineinander überlaufendes unklares Kontinuum. Demgegenüber muß zunächst einmal klargestellt werden, was das Wort Unterscheiden meint. Drei verschiedene Bedeutungen lassen sich namhaft machen.

1. Als unterschieden wahrnehmen: ich unterscheide bitter und süß, Meer und Himmel am Horizont als von sich aus geschieden.
2. Unterschieden machen: ich unterscheide (abteilend) einen Streckenteil von der restlichen Strecke, einen gedanklichen Teil vom Ganzen, ein Papier von einem anderen, z. B. durch Anbringen eines Kennzeichens.
3. Isoliert ins Auge fassen, „thematisch meinen". In diesem Sinn muß ich in der Tat jeden Gegenstand aus der übrigen Gegenstandswelt herausfassen, wenn ich ihn systematisch erforschen will. Aber das ist ganz etwas anderes als die Unterscheidung im Sinne von 2., durch die erst ein neuer Gegenstand geschaffen, unterschieden gemacht wird. Im 3. Fall besteht der Teil bereits für sich und wird nur mehr auf Grund von (nicht notwendig expliziter) Unterschiedenheitswahrnehmung (im Sinne von 1.) thematisch herausgehoben. Mit der thematischen Heraushebung allein wäre es aber ganz unmöglich, einen Teil in einem Ganzen künstlich zu schaffen.

Als dritter neuer Gestaltungsakt innerhalb der Teilung, der gleichmäßig bei natürlichen und gedanklichen Teilen möglich ist, kann sich an Grenzeinzeichnung und Teilwahrnehmung noch die gedankliche Herauslösung der Teile aus dem Ganzen schließen, ihre Verselbständigung, Isolierung voneinander und vom Ganzen. Durch sie wird der Teilcharakter überhaupt aufgehoben.

---

1) Das scheint schon der Sinn der diesbezüglichen Ausführungen bei Roscellin zu sein; vgl. Abaelard: De divis. et defin., p. 471 ed Cousin: sicut solis vocibus species ita et partes adscribebat.

Diese Verselbständigung ist wieder in verschiedener Form möglich. Entweder indem ich die enge Verknüpfung der Teile als aufgehoben denke (Trennung). Oder indem ich nur einen Teil ins Auge fasse und ihn nun entweder aus dem Ganzen herausnehme, *ihn* absondere, abstrahiere (herausnehmende Abstraktion), oder alles andere aus dem Ganzen ausscheide, fortlasse, *davon* abstrahiere (ausscheidende Abstraktion). Natürlich braucht das nicht immer durch räumliche Fortrückung zu geschehen; beim Raum selbst wäre eine solche Auseinanderschiebung sogar wesensmäßig unmöglich. Auch die Abblendung der anderen Teile kann das leisten. Jede isolierende Abstraktion setzt hiernach natürliche Teilgliederung oder künstliche Teilung und entsprechende Teilwahrnehmung voraus. Bei einfachen Gegenständen ist sie daher wesensmäßig ausgeschlossen. Dieser wichtigen Feststellung werden wir uns wiederholt zu erinnern haben.

Von der bisher geschilderten *Zerteilung* ist noch eine besondere Art von Teilung zu unterscheiden, die praktisch von hoher Bedeutung ist, die *Abteilung*. Schon bei der Wahrnehmung natürlicher Teile kommt es vor, daß uns innerhalb des Ganzen nur ein Teil klar als Teil gegeben ist, der Rest des Ganzen dagegen ohne Teilgestalt bleibt. Entweder er enthält in sich eine Menge von sich abhebenden Teilen, die mit dem zuerst wahrgenommenen Teil nicht gleichwertig sind; so etwa bildet neben einer Hand der übrige Mensch keinen einheitlichen Teil. Oder neben dem klar gestalteten Teil liegt eine Sphäre chaotischer Ungestaltetheit; auf der einen Seite liegt etwa ein endliches Raumstück, auf der anderen der umgebende unendliche Raum, abzüglich jenes Stückes; er ist natürlich kein gestalteter Teil. Oft läßt sich auch nur der eine Teil klar erkennen. Es bedarf dann eines besonders angespannten Auffassungsaktes, um den Rest zwischen dem einen Teil und dem Ganzen gleichfalls als Teil zu sehen; dies besonders dann, wenn die Gesamtgestalt um den festen Teil herum noch fluktuiert. Der eine Teil drängt sich dann durch seine bevorzugte klare Gestalt vor allen anderen auf.

Dementsprechend braucht nun auch die Einzeichnung der Teilungslinie bei der gedanklichen Teilung nicht notwendig zwei gleichwertige Teile zu schaffen. Entweder nur auf der einen Seite ergibt sich ein Teil wie bei der Legung von Einschnitten in den unendlichen Raum; hier *kann* nur *ein* Teil entstehen und wahrgenommen werden trotz der Dichotomie. Nur *Abteilung* ist also möglich. Oder wir fassen absichtlich nur das auf der einen Seite der Teilungslinie liegende Gebiet als Teil auf: Unsere Intention ist von vornherein

einheitlich auf Teilabhebung, auf Abteilung, nicht auf Zerteilung gerichtet. Wir wollen etwa aus einem unklaren Gegenstand das klar Erfaßte herausgreifen und isolieren. Wir zeichnen daher die Teilungslinie von Anfang an in der Absicht der Herausschneidung, Herauspräparierung, nicht der gleichgewichtigen Zerlegung.

Im übrigen zeigt der Abteilungsakt keine grundsätzlichen Verschiedenheiten vom Zerteilungsakt; beim dritten Unterakt, der Verselbständigung, kommen natürlich nur die herausnehmende und die ausscheidende Abstraktion in Betracht.

§ 3. Zerlegung und Unzerlegbar-Einfaches (Elementarglieder).

Wir müssen uns nunmehr eine erschöpfende Übersicht über die verschiedenen Arten der gedanklichen Teilung (sowohl Zerteilung wie Abteilung) und ihre objektiven Möglichkeitsbedingungen zu verschaffen suchen. Ihnen entsprechen jeweils verschiedene Arten der unteilbar-einfachen Gegenstände, die wir gleichzeitig namhaft zu machen haben. Wir beginnen mit der Zerlegung.

Zerlegung ist diejenige Teilung, durch die die natürlichen Teile eines gegliederten teilhaltigen Ganzen aus diesem losgetrennt und isoliert werden. Sie entspricht also allein dem dritten Unterakt der vollen gedanklichen Teilung. Traditionell wird sie häufig als Analyse bezeichnet. Sie schließt sich an die inneren natürlichen Gestaltgrenzen, die Gliederung des zu zerlegenden Gegenstandes an, „durchschneidet" ihn an diesen Grenzen und legt die so gewonnenen selbständigen Teile auseinander. Deren Selbständigkeit ist allerdings eine meist sehr fragwürdige. Denn wir dürfen nicht übersehen, auch jede Zerlegung enthält eine Vernichtung in sich. Nicht nur mannigfaltige Beziehungen und Verknüpfungen realer Natur werden damit aufgehoben oder besser ignoriert, sondern auch Wechselbezogenheiten, vor allem ästhetischer ideeller Natur, fallen zwischen den ihres Teilcharakters verlustig gegangenen Gebilden heraus. Hier sei besonders auch auf die sogenannte Gestaltqualität hingewiesen, ein immer noch nicht hinreichend erforschtes und beschriebenes Gebilde. Je nach dem Gegenstand ist Zahl, Art und Bedeutung dieser zerstörten Charaktere verschieden. Wölfflins Betrachtungen über klassischen und barocken Stil in der bildenden Kunst zeigen das besonders eindringlich. Während z. B der klassische Stil noch ein Herausnehmen einzelner Glieder gestattet, ohne daß diese dadurch jeden ästhetischen Wert verlieren, ist beim Barock das einzelne Glied nicht mehr Träger eigener Schönheit. Herausgenommen aus dem Ganzen verliert es

seinen ästhetischen Sinn (Kunstgeschichtliche Grundbegriffe, 5. Aufl., S. 168 und öfters).

Gedankliche Zerlegung ist nun an sich gleichgültig gegen das, was zerstört wird und sogar dagegen, ob der Gegenstand so wie er zerlegt ist, wirklich existieren kann. So isoliert sie etwa eine atmende Lunge, ein schlagendes Herz für sich, ohne dadurch in ontologische Widersprüche zu geraten. Alles um diese Teile herum wird fortgelassen, sie werden gleichsam auf sich eingedämmt. Vom rein ontologischen Standpunkt bleiben sie deshalb immer noch selbständig daseinsmöglich; sie sind „Stücke" im Husserlschen Sinne.

Freilich gibt es auch eine Zerlegung, die auf das Zerstörte Rücksicht nimmt. Sie geht nur so weit, als es ohne Vernichtung eines bestimmten Charakters, z. B. des ästhetischen oder Lebewesencharakters möglich ist. In diesem Sinn ist etwa ein Lebewesen oder ein Kunstwerk eine unteilbare Einheit. Diese Unteilbarkeit bedeutet natürlich noch nicht (absolute) Einfachheit

Wir haben in diesem Zusammenhang nicht die Motive zu untersuchen, die überhaupt zu einer solchen Auflösung der natürlichen Gegenstandswelt Anlaß geben können. Das wäre ein eigenes Thema interessanter und wichtiger Untersuchungen. Hier kommt es nur darauf an, die idealen Möglichkeiten für die Auflösung der einheitlichen Gegebenheiten aufzuzeigen.

Die Bedingungen möglicher Zerlegung sind ohne weiteres aus dem Wesen der Zerlegung selbst abzulesen. Sie kommt nur da in Frage, wo wir es mit gegliederten teilhaltigen Ganzen zu tun haben. Zerlegung ist daher solange wiederholbar, als die abgetrennten Glieder noch natürliche Teile darstellen. Wie lange das der Fall sein wird, läßt sich bei nicht letzt-adäquat gegebenen empirischen Gegenständen, z. B. den materiellen oder biologischen, niemals a priori und mit Sicherheit entscheiden. Je genauer wir das Elektron oder den Zellkern kennenlernen, je mehr können sie sich in sich wieder differenzieren und damit die Möglichkeit zu neuer gedanklicher Zerlegung bieten. Prinzipiell ist die Sachlage auch für den Teil des Teils nicht anders als für den Teil selbst. Unter formal-ontologischem Gesichtspunkt ist daher Zerlegbarkeit in infinitum möglich, jedoch keineswegs auch notwendig.

Bei Berücksichtigung des materialen Faktors lassen sich nämlich sogar für unseren begrenzten Erfahrungsbereich Gegenstände aufzeigen, bei denen eine Zerlegung evident nicht mehr in Frage kommt; so z. B. ein phänomenaler gleichförmiger Ton (eventuell erst nach Abzug seiner Obertöne), der inhaltleere geometrische Raum, ein gleich-

mäßig an- und abklingendes Gefühl usw. Sie sind uns in ihrem Wesen so adäquat gegeben, daß ein näheres Kennenlernen, eine dadurch bedingte weitere Gliederung des Phänomens und damit eine Verschiebung der Zerlegbarkeitsgrenze ausgeschlossen ist.

Die Bestimmung des Unzerlegbar-Einfachen ist hiernach sehr einfach zu finden: Was teillos-einfach ist, das ist auch unzerlegbar-einfach und umgekehrt. Aber beides ist natürlich nicht gleichbedeutend. Alle Beispiele, die auf S. 16 angeführt wurden, haben auch hier ihre Stelle. Wir haben damit die erste Klasse einfach-unteilbarer Gegenstände gefunden. Wir nennen sie Elementarglieder.

§ 4. Zerstückung und Unzerstückbar-Einfaches.

Von der Zerlegung ist die Zerstückung zu unterscheiden. Als solche bezeichne ich eine Teilung, die unabhängig von und ohne Rücksicht auf im Gegenstand etwa enthaltene Gliederung willkürlich oder nach äußerlichen Maßstäben bestimmte Einschnitte in den Gegenstand setzt und die so erhaltenen Teile isoliert. Die Zerstückung schafft also typisch künstliche Teile [1]).

Arten der Zerstückung sind etwa Halbierung, Dreiteilung usw. Am stärksten werden von der Zerstückung gegliederte Gegenstände berührt. Man denke an ein willkürlich zerstücktes Gemälde oder Lebewesen. Eine solche Teilung ist in ihnen nicht nur nicht vorgezeichnet, sondern sie steht in feindlichem Gegensatz zu ihrem Wesen, ist typisch sinnwidrig. Durch sie wird der geteilte Gegenstand nicht nur „zer-stört", sondern zer-brochen (an der falschen Stelle auseinandergebrochen), zerstückelt, zertrümmert im Gegensatz zu auseinandergenommen. Weniger berührt von der Zerstückung werden teillos-ungegliederte Gegenstände, wie ein Block Eis, ein Haufen Mehl, ein Ton, die Zeit usw. Sie verhalten sich zur Zerstückung gleichsam indolent, gleichgültig. Aber auch hier gilt von der Zerstückung a fortiori das, was von der Zerlegung gesagt wurde. Auch bei der Zerstückung geht immer etwas am Gesamtgegenstand verloren, wird etwas vernichtet.

Auch das, was über die Natur der Zerlegungsteile (Glieder) gesagt wurde, ist auf die Zerstückungsteile übertragbar. Auch sie sind selbständige Teile, „Stücke", können also wesensmäßig für sich

1) Sie deckt sich also nicht mit der Husserlschen Zerstückung (Log. Unt. II, 3. Unters., 2. Teil § 17), für die lediglich die Zerteilung in selbständige Teile wesentlich ist; diese würde auch die zuvor behandelte Zerlegung umfassen.

existieren, mag das auch faktisch ganz unsinnig sein: man denke an das in der Mitte durchgehauene Pferd Münchhausens, auf dem er nach der Schlacht zum Brunnen reitet.

Welches sind nun die Bedingungen möglicher Zerstückung auf seiten des Gegenstandes? Zunächst muß er offenbar willkürlich oder nach äußerlichen Maßstäben zerschnitten werden können. Es ist die Frage, wodurch solche Einschnittmöglichkeit garantiert wird. Offenbar ist das dann der Fall, wenn der zu zerstückende Gegenstand selbst ein „Feld" ist oder sich durch ein „Feld" hindurch ausbreitet, in dem ein gleichwertiges Nebeneinanderstehen von Partien stattfindet. „Gleichwertiges Nebeneinander" soll dabei vor allem dies zum Ausdruck bringen, daß kein verschmelzendes Ineinander vorliegt, sondern daß die Partien noch selbständig feststellbar im ganzen enthalten sind. Nur in ein solches Nebeneinander lassen sich Einschnitte legen. Das Kriterium dafür ist zahlenmäßige Meßbarkeit. Typische Felder in diesem Sinne sind natürlich Raum und Zeit, aber auch das quantitativ-algebraische Gebiet kommt in Betracht. Keine Felder liegen dagegen vor in der Richtung der „Intensität": ich kann nicht dunkelrot in zwei Hellrotnüancen, ein Forte in zwei Pianos zerstücken. Ich kann nur jeweils feststellen, daß das eine „intensiver" als die beiden anderen ist; was das genauer bedeutet, wird noch zu erklären sein (S. 36 f.).

Indirekt können wir freilich auch hier gelegentlich von Ursache und Wirkung ausgehend zahlenmäßig vergleichen und messen. Eine Bewegung ist etwa halb so schnell wie eine andere, weil sie in der gleichen Zeit nur die Hälfte der Raumstrecke zurücklegt wie die andere. Deshalb ist aber die schnellere Bewegung nicht in sich in zwei langsamere Hälften zerstückbar. In demselben Sinne nennen wir ein Licht halb so hell wie ein anderes, einen Nutzgegenstand halb so wertvoll wie einen anderen (weil er nur das halbe Quantum an zahlenmäßig meßbarer Nutzleistung, z. B. in zeitlicher Richtung, zuwege bringt). Schwieriger wird es, wenn wir, etwa bei psychischer Anstrengung, von halber Kraft sprechen. Geschieht das deshalb, weil wir (phänomenologisch betrachtet) nur die halbe „Energiemenge" (nicht im physikalischen Sinne natürlich) in sie hineinschicken und daher nur die halbe Energie in unserer Tätigkeit wirksam ist? Energie ließe sich dann in ihrem eigentümlichen „Feld" auch zerstücken. Das kann hier nicht mit Sicherheit entschieden werden. Es mußte nur gezeigt werden, daß aus diesem Beispiel kein durchschlagender Einwand gegen die oben geäußerte Ansicht über die Bedingungen der Zerstückbarkeit hergeleitet werden kann. Jedenfalls beruht numerische Meßbarkeit, wo sie o h n e Zerstückbarkeit auftritt, immer auf Übertragung

der Quantitierung von der gesetzmäßig verknüpften feldmäßig ausgebreiteten Wirkung oder Ursache auf das Unausgebreitet-Unzerstückbare. —

Es folgt hieraus: Unzerstückbar-einfach sind wesensmäßig alle Gegenstände, die nicht feldausgebreitet sind. Als Beispiele seien hier noch genannt: Tonhöhen, Gefühlszustände, Wertbestimmtheiten wie schön oder edel.

Der Zerstückungsprozeß läßt sich natürlich wiederholen. Und zwar läßt sich nicht nur zeigen, daß Zerstückung wie Zerlegung möglicherweise in infinitum fortgesetzt werden kann, sondern wesensnotwendig folgt aus dem Wesen und der Bedingungen der Zerstückung, daß sie niemals Grenzen haben kann, wo sie nur ein einziges Mal möglich ist. Durch die Zerstückung wird nichts an Feldausgebreitetheit vernichtet, es werden lediglich Verbindungen zwischen Ausgebreitetem durchschnitten. Die Voraussetzung der Zerstückung bleibt also auch im abgetrennten Stückteil erhalten. So weit man auch in der Zerstückung heruntergeht, niemals wird durch den Einschnitt etwas an Ausbreitung verschwinden. Wo also Zerstückung überhaupt möglich ist, da ist sie auch in infinitum möglich. Unzerstückbare Stückteile sind a priori unmöglich.

Daß die Anschaulichkeit der Stücke bei jeder Zerstückung immer geringer wird, ist für die ontologische Betrachtung gleichgültig; man könnte das zudem durch etwas wie vergrößernde Projektion verhindern, die natürlich keine reale Vergrößerung bedeuten darf, sondern nur ein näheres Heranrücken an den Gegenstand symbolisieren soll.

Wie steht es nun aber mit den geometrischen Gebilden? Der geometrische Punkt liegt doch im räumlichen Feld und ist dennoch in allen drei Dimensionen unzerstückbar einfach; und ebenso steht es mit der geometrischen Linie in zwei, mit der Ebene in einer Dimension. Darauf ist zu erwidern, daß Ebenen nur als Grenzen von Körpern, Linien nur als Grenzen von Flächen, Punkte nur als Grenzen zweier Linienteile unzerstückbar sind. Grenzen sind eigentümliche Gebilde im Raum, die selbst in der Richtung vom einen Begrenzten zum anderen nicht räumlich ausgedehnt sind. Nur als solche aufgefaßt sind die geometrischen Gebilde tatsächlich unzerstückbar. Aber Zerstückung kommt dann ihnen gegenüber ebensowenig in Frage wie gegenüber einem Gefühl. Näheres hierüber, insbesondere auch über die Frage, ob unausgedehnte oder nur in einzelnen Dimensionen ausgedehnte Gebilde für jede Geometrie unentbehrlich sind, gehört nicht mehr in diesen Zusammenhang.

Historisch ist das ganze Problemgebiet sowohl für Zerstückung wie für Zerlegung bekanntlich sehr umstritten. Ohne mich auf eine nähere Diskussion einzulassen, hebe ich nur einige Punkte hervor, die die bisherigen Lösungsversuche immer wieder beeinträchtigt haben:

1. Die fehlende Klarheit über das Wesen von Zusammengesetztheit (Teilhaltigkeit). Sie liegt auch in Kants Kritik der reinen Vernunft dem Beweis für die Thesis der zweiten Antinomie der transzendentalen Dialektik (A, S. 434) zugrunde, der die Notwendigkeit einfacher Substanzen etwa in folgender Weise nachzuweisen versucht: Hebe ich bei einem zusammengesetzten Gegenstand alle Zusammensetzung auf, so bleiben entweder einfache Teile übrig oder überhaupt nichts. Aus nichts läßt sich aber nichts Zusammengesetztes aufbauen. Es muß also Einfaches geben. — Der Rest des Beweises ist für uns ohne Bedeutung, da er mit dem besonderen Substanzbegriff Kants in Zusammenhang steht.

Hier wird von vornherein der Gedanke der Zusammengesetztheit verknüpft mit dem der Zusammensetzbarkeit. Zusammensetzen läßt sich nun ein Gegenstand natürlich nur aus einer endlichen abgeschlossenen Reihe von Bausteinen. Aber müssen diese notwendig auch einfach sein? Wenn dem so wäre, dann dürfte die Bezeichnung „zusammengesetzt" gar nicht angewandt werden, solange man sich nicht von der absoluten Einfachheit der Bausteine überzeugt hat. Man darf ihn sonst nur als teilbar, als „komplex" bezeichnen. Nun läßt sich aber ein Gegenstand sehr wohl auch aus Teilen zusammensetzen, die selbst noch teilbar sind. Die Ausdrücke zusammengesetzt und zusammensetzbar sind relativ; sie fragen: „woraus zusammengesetzt oder zusammensetzbar?" und setzen lediglich die Gegebenheit von irgendwelchen Komponenten voraus, die aber keineswegs unteilbar-einfach zu sein brauchen. Zusammengesetztheit und Zusammensetzbarkeit verbürgen also keineswegs absolut einfache Komponenten.

Der Gedanke, alle Zusammensetzung als aufgehoben zu denken, mit dem die Thesis bewiesen wird, enthält außerdem einen circulus in probando. Denn es ist offenbar gleichbedeutend, alle Zusammengesetztheit als aufgehoben und alle Zerteilung als abgeschlossen, fertig durchgeführt zu denken. Eine unendliche Teilung kann ich aber niemals als abgeschlossen denken. Schon die Ausgangsannahme des Beweises enthält also eine petitio principii, setzt voraus, daß Teilung nicht ins Unendliche möglich ist, was bewiesen werden sollte. Da diese Voraussetzung außerdem falsch und bei der Zerstückung a priori undurchführbar ist, so nimmt es nicht wunder, daß die Thesis mit der Antithesis in Widerspruch gerät.

2. Für die Thesis scheint ferner das tief im Menschen verwurzelte Vorurteil zu sprechen, daß alles Sein, es sei denn einfach, gedanklich aus Teilen synthetisierbar sein müsse. Nur dann sei es verständlich, wenn wir es in uns nachschaffen, aus Elementen zusammensetzen könnten. Dazu aber benötigten wir letzter einfacher Teile als Stützpunkte. Ohne sie würden wir bei der Synthesis auf der Stelle marschieren oder sogar von Stufe zu Stufe zurückfallen. — Aber die ganze Forderung ist unbegründet. Unser Verstehen braucht nicht immer mit Unteilbar-Einfachem anzuheben. Es genügt, daß wir Teillos-Einfaches finden und von ihm zu den komplexeren Gegenstandsformen aufsteigen. So ist es auch für den Naturwissenschaftler gänzlich belanglos, ob sich ein Gegenstand noch weiter in homogene Teile zerstücken läßt. Nur abgehobene Zerlegungsteile und allenfalls die noch zu behandelnden Zersetzungsteile sind für ihn von Interesse. Unendliche Zerstückbarkeit bedeutet deshalb noch keine Uferlosigkeit des naturwissenschaftlichen Forschens. Es ist natürlich in keiner Weise ausgeschlossen, daß es noch weitere Teilgliederung jenseits der Elektronen gibt, die heute als die letzten, einfachsten Teilchen aufgefaßt werden. Man kann das sogar für wahrscheinlich halten. Aber apriorisch steht es niemals fest.

Eine kurze Beleuchtung verlangt noch das Verhältnis von Zerstückbarkeit und Zerlegbarkeit. Nicht alles, was zerstückbar ist, ist auch zerlegbar. Aber auch nicht alles, was zerlegbar ist, ist zerstückbar. So kann ich etwa einen Akkord in seine Bestandteile zerlegen, ohne ihn auch zerstücken zu können, es sei denn in der „Richtung" der Dauer. Eine Gefühlsqualität kann ich von der mit ihr verbundenen Vorstellungsmaterie (im Husserlschen Sinne) loslösen, z. B. im intentionalen Akt der Trauer über etwas, ohne hier eine Zerstückung vornehmen zu können. Vor allem kommt hier die ganze Welt der sozialen und kulturellen Gebilde in Betracht. Man denke etwa an eine soziale Gemeinschaft, z. B. einen Verein. Ich kann ihn zerlegen, erstens in die verschiedenen Mitglieder, aus denen er sich zusammensetzt, zweitens in die eigentümlichen Beziehungen, die zwischen diesen Mitgliedern bestehen und die hier nicht näher untersucht werden können; dazu wären sorgfältige Analysen der ontologischen Struktur dieser Gebilde erforderlich. Eine Zerstückung ist dagegen bei ihnen völlig ausgeschlossen. — Dabei handelt es sich wohlgemerkt nicht etwa um die Zerlegung von Begriffen, sondern von Gegenständen, die als solche scharf ins Auge zu fassen sind.

§ 5. Zersetzung (Teilung in Momente).

Die bisher behandelten gedanklichen Teilungsprodukte, Zerlegungs- und Zerstückungsteile, hatten das eine gemeinsam, daß sie selbständige Gegenstände waren; wesensmäßig konnten sie auch für sich allein existieren. Neben diesen selbständigen Teilen gibt es nun aber auch noch unselbständige Teile, sogenannte Momente, die, „wenn überhaupt, nur als Teile von umfassenderen Ganzen zugehöriger Art existieren können". Für die nähere Charakterisierung dieses Unterschiedes kann auf Husserl, Log. Unt. III, Kap. 1: „Der Unterschied der selbständigen und unselbständigen Gegenstände", bes. §§ 5 und 7 verwiesen werden. Eine charakteristische Eigentümlichkeit der Momente ist noch, daß sie miteinander zu selbständigen homogenen Gegenständen verschmelzen und sich dabei ihrer ganzen „Außenseite" entlang wechselseitig innig durchdringen. Notwendig folgt daraus die ontologisch, nicht nur psychologisch begründete Unmöglichkeit, ein Moment anders vorzustellen als in enger Verbundenheit mit den Ergänzung bietenden zugehörigen Momenten. Die Bedeutung dieser Folgerung wird später zu erörtern sein. Zur vollen Sinnverdeutlichung seien noch einige Beispiele genannt: das Grünmoment in einem Pflanzenblatt (losgelöst von aller Ausdehnung), das Moment der Tonfülle an einem bestimmten Ton, als klassischer Fall die Momente Materie und Form an einem körperlichen Gegenstand. Die Verkennung ihres Momentcharakters hat historisch zu den folgenschwersten metaphysischen Irrtümern Anlaß gegeben.

Auch hier ist unser letztes Ziel die Auffindung unteilbar-einfacher Momente. Außerdem wird uns die Frage zu beschäftigen haben, ob wir es bei den Momenten mit natürlichen oder lediglich mit gedanklich-künstlichen Teilen zu tun haben.

Gehen wir von folgender Situation aus: Fingieren wir ein Wesen, das nicht imstande ist, an gegebenem Material geistige Operationen vorzunehmen, sondern lediglich ihm dargebotene Gegenstände schlicht hinnehmen und wahrnehmen kann; und versuchen wir uns nun die Welt auszumalen, wie sie sich ihm darstellen muß. Es hat natürlich seine Schwierigkeiten mit einer solchen Primitivierung unseres Bewußtseins. Im allgemeinen geht die Phänomenologie von dem Zustand der fertigen Bewußtseinswelt aus, wie sie im erwachsenen Menschen vorliegt. Trotzdem darf nicht bestritten werden, daß unsere phänomenale Welt mannigfaltige Entwicklungen durchmacht. Sie im einzelnen nachzuweisen, mag schwierig sein. Aber kraft der wesensmäßigen Zuordnung bestimmter Gegenstände zu bestimmten

Akten läßt sich dennoch apriorisch bestimmen, wie unsere intentionale Welt beschaffen wäre, wenn gewisse Aktarten ausfielen.

Das Bild wird dann ungefähr so zu beschreiben sein: An einem solchen Wesen treibt wahrgenommen eine Welt von dinglichen und dinganalogen Gegenständen in bunter Fülle vorüber. Diese Gegenstände sind in der mannigfaltigsten Weise gegliedert; jedes Glied kann für sich wahrgenommen werden, der Baum, der Ast, der Zweig, das Blatt, das Blattgeäder usw. Immer aber bleiben wir im Bereich selbständiger sinnlich vollanschaulicher Gebilde. Das letzte, was wir in dieser Einstellung sehen können, sind die Elementarglieder. Momente in ihrer Verschmolzenheit miteinander lassen sich indessen so nicht unterscheiden.

Ganz anders steht es mit unserer vollentwickelten Bewußtseinswelt. In ihr spielen auch die unselbständigen Momente eine bedeutsame Rolle. Ohne dabei sprachlich zu denken, können wir etwa das besonders leuchtende Grün der Blätter, ihren Glanz, ihre Zartheit, ihre Frische wahrnehmen und beachten. Darüber braucht nicht weiter gestritten zu werden, so schwierig es vorläufig auch sein mag, phänomenologisch genau anzugeben, was denn dabei eigentlich gegeben ist.

So mag es auch zunächst absurd klingen, wenn wir jetzt fragen, wie denn jene Unterscheidung und Wahrnehmung von Momenten am Gegenstand überhaupt möglich sei, unter welchen gegenständlichen und aktmäßigen Bedingungen es zu ihr kommen könne. Die Unterscheidung wird gemacht und nach ihrer Möglichkeit zu fragen scheint genau so wenig Sinn zu haben, wie nach der Möglichkeit der Wahrnehmung selbständiger Gegenstände zu suchen. Aber schon der Hinweis auf die schlichte Wahrnehmung in einer primitiveren Bewußtseinswelt mag zeigen, daß es sich hier um eine fundierte, durch die Bewußtseinsgeschichte erst begründete Wahrnehmung handeln muß.

Das versuchen wir nun noch an einigen konkreten Beispielen nachzuweisen, an denen wir uns weiterhin orientieren werden.

Versetzen wir uns in die Lage eines Menschen, der keine anderen Töne kennt als die, die seine eigene Stimme hervorbringen kann, keine Instrumentaltöne, keine anderen Naturtöne usw. Wird es ihm möglich sein, in der Verschmelzungseinheit der ihm bekannten Töne die besonderen Momente ihrer Klangfarbe, Klangfülle usw. zu unterscheiden? (Dabei wird vorausgesetzt, daß dieser Mensch auch nicht imstande ist, sich Töne von anderer Klangfarbe und -fülle durch phantasiemäßige Abwandlung vorzustellen.) Ich glaube, man wird die Frage auf Grund genauer Hineinversetzung in die Situation verneinen müssen. Dabei handelt es sich offenbar um eine sachlich

begründete Unmöglichkeit auf Grund der Beschaffenheit der diesem Menschen gegebenen Intentionalwelt, nicht um eine psychologische Unmöglichkeit auf Grund mangelnden Unterscheidungsvermögens.

Ein Beispiel auf visuellem Gebiet wäre etwa dies, daß uns nur Gegenstände von ein und derselben Farbnuance, etwa einem bestimmten Dunkelblau gegeben wären (als Dingfarbe; empfindungsmäßig müßten sie sich natürlich abschatten, damit überhaupt eine Mehrzahl von Gegenständen unterschieden werden könnte). Hier wäre es nicht möglich, Stofflichkeit von Dunkelblauheit zu unterscheiden. Beide ständen in nie getrennter und auch durch Variation nie aufhebbarer Verschmolzenheit miteinander. — Ferner: wird ein total Farbenblinder Helligkeit von Weißlichkeit unterscheiden können? Sicher nicht. Beide werden ihm als identisch erscheinen. Er wird sie ebensowenig voneinander abheben können wie wir etwa die Tonhöhe von einer imaginären Tonhelligkeit. Dazu ist Kenntnis der bunten Farben erforderlich, die die Helligkeit als etwas nicht notwendig mit einer bestimmten Farbe Verbundenes, sondern bei mehreren Farben Gleiches zeigt.

Oder versetzen wir uns in die Lage eines Robinson Crusoe. Wird es ihm möglich sein, die konstante „Stoffart" seines Charakters von dem ebenso konstanten und konstant mit jener verbundenen „Lebensfluß" oder „Tonus" des Charakters zu unterscheiden [1])?

Das Gemeinsame an diesen Fällen ist, daß, gesehen von der Stelle eines bestimmten Subjekts und bezogen auf seinen jeweiligen Erfahrungsradius, je zwei Momente konstant miteinander verschmolzen sind, weder in anderer Verbindung auftauchen können, noch gegeneinander variierbar sind. Das ist der Grund, weshalb sie sich nicht voneinander abheben, sich nicht als unterschieden wahrnehmen und intendieren lassen. Erst dann wird das möglich, wenn das Moment auch in anderer Verbindung auftaucht, sei es auf Grund variierender Phantasieakte — die eine solche neue Verbindung schaffen, für die aber natürlich Grenzen gesetzt sind dadurch, daß sie keinen neuartigen Stoff, keine neuartigen Momente zur Kombination mit den alten produzieren können —, sei es auf Grund erweiterter Erfahrung, die die bisherige starr-konstante Verbundenheit der beiden Momente aufhebt. Diese Bestimmung ist indessen nur vorläufig und bedarf noch ergänzender Auslegung.

1) Vgl. Pfänder: Grundprobleme der Charakterologie in Utitz Jahrbuch der Charakterologie, Bd. 1 (1924) und Pfänder: Psychologie der Gesinnungen II, Übergang S. 62/63 im Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Bd. III (1916).

Denn bisher haben wir noch nicht die Möglichkeitsbedingungen, sondern nur gleichsam von außen her gewisse Unmöglichkeitsbedingungen der Momentunterscheidung gefunden. Zur definitiven Einsicht ist erforderlich, sich einmal umgekehrt phänomenologisch klarzumachen, wie eine Momentunterscheidung überhaupt neu zustande kommen kann und welche sachlichen Möglichkeitsbedingungen dafür bestehen. Man wird gut tun, sich dabei möglichst Fälle vor Augen zu führen, in denen wir bewußt selbst zur Unterscheidung neuer Momente gelangten. Am besten eignen sich dafür vielleicht charakterologische Momente, wie sie Pfänder in den „Grundproblemen der Charakterologie" zuerst aufgezeigt hat. Der Gesamtgegenstand als Ganzes ist uns hier längst bekannt; die Momente dagegen werden fast nie abgehoben. Auch Toncharaktere wie Tonwärme, Tonfreiheit (die uns etwa zum ersten Male im Spiel eines großen Geigers begegnen), sind zur Verdeutlichung solcher primärer Momentunterscheidungen geeignet. Nur der größeren Klarheit wegen werden an dieser Stelle bekanntere Fälle vorgezogen.

Die letztlich auf D. Hume zurückgehende Theorie der Momentunterscheidung ist heute bereits ziemlich ausgebildet. Hier sei nur auf Sigwart (Logik, Bd. II § 65 Z. 5) verwiesen. In diesem Zusammenhang wird nur ein Ausbau der dort gewonnenen Ergebnisse erstrebt.

Die bisherigen Untersuchungen haben das Eine gezeigt: An einem für sich isolierten einzigen Gegenstand lassen sich verschmolzene Momente nicht herausheben. Dazu bedarf es vielmehr einer Mehrheit von Gegenständen bzw. Gegenstandszuständen. Wie müssen diese nun beschaffen sein, um eine Unterscheidung zu ermöglichen?

Fassen wir zunächst zwei disparate Gegenstände ins Auge, etwa eine Kugel und ein Willenserlebnis, einen Ton und eine Tugend. Sie sind, wie sich auf den ersten Blick ergibt, völlig voneinander verschieden. Diese Verschiedenheit erstreckt sich gleichmäßig über die gesamten Gegenstände, nichts ist in ihnen stärker, nichts schwächer verschieden. Für eine Momentzersetzung an ihnen gibt ein solcher Vergleich also keinen Ansatzpunkt.

Stellen wir nunmehr ein bestimmtes Weißmoment einem anderen etwas gelblich getönten Weißmoment gegenüber. Zwischen beiden besteht, wie wir unmittelbar erkennen, Ähnlichkeit. Diese Ähnlichkeit bezieht sich nun aber nicht nur auf die beiden Momente in bestimmter Hinsicht, sie hat keine besonderen Fundamente, die sich in den ähnlichen Momenten abheben, sondern die Momente sind als Ganze Ähnlichkeitsträger. Die Ähnlichkeit des „Qualitativ-Benachbarten" (Stumpf) (das nicht notwendig einfach zu sein braucht;

darüber später) ist eine totale, gleichmäßig-undifferenzierte. Näheres über solche „einfache Ähnlichkeit" bei Husserl: Philosophie der Arithmetik, Halle 1891, S. 76 und Scheler: Der Formalismus in der Ethik, 2. Aufl., S. 462 f. Auch in diesem Fall besteht keine Möglichkeit einer Teilung in Momente.

Und nun setzen wir dasselbe Weißmoment, das in sich völlig glanzlos sei, neben ein glänzendes, aber genau gleichgetöntes Weißmoment. Oder wir vergleichen den leisen Geigenton a mit dem lauten Klavierton a. Auch hier erkennen wir in beiden Fällen alsbald Ähnlichkeit. Aber wir sehen auch sofort, daß diese Ähnlichkeit eine ganz andere ist als die im vorangehenden Fall geschilderte. Sie verbreitet sich nicht mehr gleichmäßig undifferenziert über die beiden Farb- oder Tonganzen in ihrer Totalität, obgleich sich die Ähnlichkeit auf diese Gegenstände im Ganzen bezieht. Sie ist in eigentümlicher Weise gegliedert, sie läßt sich bei genauerem Hinsehen in zwei Bestandteile zerlegen, partielle Gleichheit (mit Bezug auf Farbnuance bzw. Tonhöhe) und partielle Verschiedenheit (mit Bezug auf die übrigen Momente an Farbe bzw. Ton). Hier haben wir Ähnlichkeit „in Hinsicht auf" bestimmte Gegenstandsteile vor uns, mit besonderen, von den gesamten Vergleichsgegenständen zu unterscheidenden Fundamenten. Husserl a. a. O. nennt sie „zusammengesetzte Ähnlichkeit"; aus bestimmten Gründen ziehe ich die Bezeichnung „differenzierte Ähnlichkeit" vor. Dabei sei mit allem Nachdruck betont, daß die Fundamente dieser differenzierten Ähnlichkeit durchaus nicht explizit bewußt sein müssen, damit sie selbst wahrgenommen werden kann. Das Primäre ist vielmehr die Wahrnehmung der differenzierten Ähnlichkeit; von ihr aus können dann erst rückschauend die Fundamente der Teilrelationen gesucht werden. Und erst von hier aus stellen sich nun auch die zunächst homogen verschmolzenen Relationsträger als selbst differenziert, als in Momente gegliedert dar. Es ist das ein Phänomen, das schlechthin anerkannt werden muß und das die Grundlage für alle weiteren Untersuchungen zu bilden hat.

Vorher soll aber noch versucht werden, eine Übersicht zu gewinnen über die systematische Stellung der differenzierten Ähnlichkeit, über ihre Arten, ihre Grenzen und ihre Bedingungen. Wir erhalten dann folgendes Bild:

Relationen:	Beispiele:
A. Totale Gleichheit (undifferenziert)	Zwei kongruente Dreiecke
B. Ähnlichkeit	
I. Totale Ähnlichkeit (undifferenziert)	gelb : orange

Relationen:	Beispiele:
II. Differenzierte Ähnlichkeit aus:	
1. Gleichheit und Ähnlichkeit	Geigenton a : Bratschenton a
2. Gleichheit und Verschiedenheit	Geigenton a : Klavierton a
3. Ähnlichkeit und Ähnlichkeit [1])	Geigenton a : Bratschenton a $^1/_4$
4. Ähnlichkeit und Verschiedenheit	Geigenton a : Klavierton a $^1/_4$
C. Verschiedenheit	
I. Totale Verschiedenheit (undifferenz.)	Kanonenschuß : Zahl 2
II. Differenzierte Verschiedenheit, gegliedert in zwei Unterverschiedenheiten verschiedener Größe	leiser Geigenton a : lautes Gebrüll

Außer der Reihe ist noch der Fall zu berücksichtigen, daß die Gesamtähnlichkeit auf Gleichheit oder Ähnlichkeit eines Gegenstandes mit einem Teil eines anderen beruht; dieser zweite hat also einen Überschuß an Gehalt, der im ersten kein Gegenstück findet. Beispiele für diese Relation sind: Ein schwerer Gegenstand im Vergleich zu einem gewichtlosen, ein farbiger im Vergleich zu einem farblosen, ein wertvoller im Vergleich zu einem wert- und unwertlosen. — Differenzierte Ähnlichkeit kommt natürlich bei Gegenständen mit selbständigen Teilen ebenso in Frage wie bei solchen mit unselbständigen. Nur daß sie bei diesen noch die ganz spezifische Funktion erfüllt, die Teilung in Momente zu ermöglichen.

Hier muß freilich noch in Rechnung gestellt werden, daß Ähnlichkeit ihrem Wesen nach etwas Vages und Relatives hat. Auf der einen Seite scheint sie unmerklich in Gleichheit überzugehen, auf der anderen Seite liegt das unbegrenzte Gebiet der Verschiedenheit, wo die Ziehung einer scharfen Grenzlinie noch viel weniger möglich ist. Das darf indessen nicht dazu führen, den objektiven Bestand von Gleichheit, Ähnlichkeit und Verschiedenheit überhaupt anzuzweifeln. Für einen bestimmten mittleren Bereich ist unser Urteil absolut sicher und feststehend. Es gibt freilich auch ein Gebiet, wo es sich zunächst von den mitgegebenen Gegenständen abhängig zeigt. Vergleichen wir etwa ein Bauernhaus (1), ein Stadthaus (2) und einen Bretterverschlag (3). Dann scheinen 1 und 2 auf den ersten Blick ähnlich und von 3 völlig verschieden. Stellen wir dagegen Bauernhaus und Bretterverschlag neben eine Katze, so scheinen sie doch wieder eine gewisse Ähnlichkeit zu haben. Jede Ähnlichkeit hört dagegen auf (auch bei Hinzu-

1) Sie dürfen allerdings nicht genau gleich sein, wie etwa bei zwei Tönen, deren einer im gleichen Maße lauter und zugleich voller ist als der andere; sonst heben sie sich nicht voneinander ab, wir haben wieder den Fall der totalen Ähnlichkeit.

nahme eines dritten heterogenen Gegenstandes), wenn wir z. B. Granit (1) und Wasser (2) einem Schmerz (3) gegenübersetzen. Was hier 1 und 2 allenfalls noch an Gemeinsamem gegenüber 3 haben, genügt nicht, um irgendeine Ähnlichkeit zu begründen, sondern schafft höchstens eine geringere Verschiedenheit zwischen 1 und 2 als zwischen 2 und 3. Wir dürfen hiernach dem naiven Urteil über Ähnlichkeit und Unähnlichkeit nicht ungeprüft vertrauen, brauchen es aber auch nicht völlig zu verwerfen. Vielmehr müssen wir in jedem Fall kritisch prüfen, ob in der Gesamtrelation nicht wenigstens noch eine echte Teilgleichheit oder Teilähnlichkeit steckt. Solange das noch der Fall ist, haben wir es mit differenzierter Ähnlichkeit im obengenannten Sinne zu tun, während die naive unkritische Meinung einfach den Gesamteindruck entscheiden läßt, je nachdem gerade die Gesamtähnlichkeit oder die Gesamtverschiedenheit mehr in die Augen fällt.

Wie gelangen wir nun aber von der differenzierten Ähnlichkeit zum Moment? Denn Ähnlichkeit, auch differenzierte Ähnlichkeit, ist natürlich niemals mit den Momenten gleichbedeutend, wie Hume, G. E. Müller und Cornelius meinten. Darin liegt eine grobe Verwechslung von Relation, Relationsträger und Relationsfundament. Das Moment ist auch nicht identisch mit Zugehörigkeit zu einer Ähnlichkeitsgruppe. Deren zureichender Grund kann vielmehr erst in der Relation und letztlich in den Momenten als Fundamenten der Relation liegen. Auch die Wahrnehmung differenzierter Ähnlichkeit liefert also noch nicht unmittelbar die Momente. Immerhin gibt sie uns die Grundlage, um zu deren Wahrnehmung zu gelangen. Kehren wir noch einmal zu dem Beispiel vom Geigen- und Klavierton a zurück. Ihre Ähnlichkeit erweist sich als gegliedert in Teilgleichheit und Teilverschiedenheit. Noch sind uns aber die Träger dieser Unterrelationen nicht gegeben, brauchen es jedenfalls nicht zu sein. Denn die Fundamente der Gesamtrelationen, die die Hauptträger dieser Unterrelationen sind, müssen bei der Wahrnehmung der Gesamtrelation noch nicht explizite bewußt sein; ja nicht einmal die Träger der Gesamtrelation sind das immer, wie das Brunswig in seiner Abhandlung über das Vergleichen und die Relationserkenntnis (1910) gezeigt hat.

Wir können nun aber fragen, was denn das sei, was im genannten Fall die Teilgleichheit, was die Teilverschiedenheit begründe, bzw. was die Fundamente der vollen differenzierten Ähnlichkeit in ihren Trägern seien. (In den Fällen A, B I und C I wäre das natürlich sinnlos, da diese Relationen sich gleichmäßig-undifferenziert über ihre

Träger verbreiten und daher keine von diesen unterschiedene Fundamente haben.) Wir finden dann in suchender Einstellung in den Relationsträgern je zwei gleiche und je zwei verschiedene Momente. Jeder an sich einheitliche undifferenzierte Träger gliedert sich in ein Moment der Tonhöhe und in ein anderes, das vorderhand noch Tonfarbe, -stärke und -fülle undifferenziert einschließt. Das, was in beiden gleich ist, sondert sich deutlich von dem, was verschieden ist. Damit sind wir zur expliziten Wahrnehmung des Moments gelangt. Auch auf Grund einer wahrgenommenen differenzierten Verschiedenheit (C II) kann es übrigens zur Momentunterscheidung kommen; doch hat sie wegen ihrer besonders schwierigen Feststellbarkeit nicht die Bedeutung der differenzierten Ähnlichkeit.

Man kann den ganzen Vorgang vergleichen mit der Zerlegung eines weißen Lichtstrahls durch ein Prisma, wobei sich das homogene ungegliederte weiße Licht in die verschiedenen Farben des Spektrums zerlegt. Ähnlich wird auch hier der an sich homogene ungegliederte Ton mittels Inbeziehungsetzung zu anderen Tönen in Tonhöhe, Tonfarbe usw. auseinandergelegt. Die besondere Art der so vermittelten Gegenstandsteilung bezeichne ich mit „Zersetzung". Denn durch sie wird das in sich scheinbar Teillos-Homogene und Unteilbare gleichsam von innen heraus zum Zerfall gebracht. Inwiefern es sich dabei lediglich um künstliche Teilung handelt, wird noch zu besprechen sein. Es könnte auch jetzt noch so liegen, daß es sich nur um die Abhebung eines im ganzen bereits enthaltenen natürlichen Teils handelte.

Auf welchem Wege wir zur Auffindung der für die Zersetzung erforderlichen differenziert ähnlichen Vergleichsgegenstände gelangen, ist durch den Zersetzungsakt selbst in keiner Weise vorgeschrieben. Es kann sein, daß sie uns von außen durch Erfahrung ohne unser Zutun gegeben werden, es kann sein, daß wir sie erst planmäßig aufsuchen müssen. Vor allem, der Vergleichsgegenstand braucht gar nicht von dem zu zersetzenden numerisch verschieden zu sein. Dieser muß uns nur in einem Zustand gegeben sein, der von seinem vorangehenden unterschieden und differenziert ähnlich zu ihm ist. Solche Zustandsverschiedenheit können wir innerhalb gewisser Grenzen durch variierende Phantasie selbst künstlich hervorbringen. Wir wandeln dann den Gegenstand gleichsam in verschiedenen „Richtungen" ab, lassen ihn kontinuierlich sich verändern; eine Statue z. B. nur in räumlicher oder nur in qualitativer Richtung oder zugleich in beiden, einen Ton bald in Richtung der Dauer, bald in der der Tonstärke usw. Auch solche Variationen ein und desselben Gegenstandes in seiner Gesamt-

heit können die Grundlage für weitere Momentunterscheidungen liefern.

An einigen Beispielen soll anschließend diese Theorie der Momentunterscheidung noch erläutert und ergänzt werden.

Lust und Unlust wurden in der bisherigen Psychologie weithin für unteilbar-einfach angesehen. Driesch zählt sie in diesem Sinne in seiner Ordnungslehre unter den einfachen Gegenständen auf. Vergleicht man nun verschiedene Arten von Lust und Unlust, die wir erleben, so wird es nicht schwer fallen, ganz verschiedene Momente in ihnen zu unterscheiden, und zwar nicht nur in der Richtung der „Intensität" (groß oder gering, stark oder schwach), sondern auch in der der „Qualität". Man kann etwa in den einzelnen Lust- oder Unlusterlebnissen unterscheiden ganz verschiedene Momente der Fülle und Gesättigtheit, der Flachheit und Dünnheit (die von der Tiefenlage in der Seele zu unterscheiden sind), der verschiedenen Wucht und Strömungsgeschwindigkeit (im Sinne von Pfänders Psychologie der Gesinnungen) — wir sprechen etwa von matter oder heftiger, ruhiger oder unruhig-bewegter Lust —, der Derb- oder Feinstofflichkeit usw., die weitgehend unabhängig voneinander variieren können.

Hier sei auch noch der Unterscheidung der Empfindungen (Empfindungsinhalte) nach Qualitätsmoment und Intensitätsmoment gedacht, die zugestandenermaßen nur auf Grund künstlicher Abstraktion möglich ist. Es ist bekanntlich umstritten, ob diese Unterscheidung z. B. auf visuellem Gebiet ein Recht hat, da es keinen Nullpunkt der Farbempfindung gibt; ja stellenweise wird überhaupt der Sinn der ganzen Unterscheidung bezweifelt. In jedem Fall wird unter Intensität auf verschiedenen Sinnesgebieten ganz Verschiedenes verstanden. Auf akustischem Gebiet ist die Tonintensität etwas wie Größe oder Stärke der Töne, von der Tonhöhe und Tonfarbe in weitestem Maße unabhängig sind. In dieser Bedeutung hat es seinen guten Sinn, von Tonintensität zu sprechen. Auf optischem Gebiet versteht man dagegen unter Intensität einfach Helligkeit. Aber Helligkeit-Dunkelheit oder, wie wir des neutralen Ausdrucks wegen besser sagen, Lichthaltigkeit ist etwas ganz anderes als Farbgröße oder -stärke. Es gibt nicht verschiedene Größen ein und derselben Farbnuance, sondern jede hat ihren ganz bestimmten Lichtgehalt. Man könnte viel eher die räumliche Ausdehnung der Farbe als Intensität der optischen Empfindungen bezeichnen. Das qualitative Farbmoment dagegen hat ebensowenig Größenintensität wie die Klangfarbe eines Tons.

Nun sprechen wir allerdings davon, eine Farbe sei röter wie eine andere usw. In diesem Komparativ scheint doch der Hinweis auf eine

eigene Größenkomponente der Farben zu liegen. Indessen handelt es sich dabei doch um etwas anderes. Sprechen wir von „röter", so legen wir dabei ein bestimmtes Normalrot zugrunde und stellen fest, daß ein bestimmtes Rotmoment diesem mehr angenähert ist als ein anderes. Das Normalrot findet in den Momenten eine verschieden vollkommene „Realisierung". Dieselbe Anschauung findet sich in der Rede von „besonders intensivem Blau oder Schwarz". Ein solcher Komparativ entspringt in Wahrheit einer Beziehung der individuellen Farben auf Ideen, keinem direkten Größenvergleich. Von dieser Beziehung wird in den kommenden Abschnitten noch die Rede sein. Diese Feststellungen haben für die Definition der Empfindung natürlich ihre Folgen, besonders wenn man die Gliederung nach Qualität und Intensität zu einem Kriterium der Empfindung machen will. Dabei wäre auch zu bedenken, daß Intensität und Qualität, so weit gefaßt, wie es hier notwendig wird, nicht nur bei Empfindungen und Gefühlen, sondern auch bei Bewegung, Kraft, Ähnlichkeit usw. auftaucht.

Ein sehr gutes Beispiel von Momentunterscheidung ist auch das von existentia und essentia (im Sinn von allem, was nicht existentia ist). Daß es sich dabei um etwas prinzipiell anderes, um metaphysische im Gegensatz zu physischen Teilen handelt, vermag ich nicht zu sehen. Es bleibt unklar, worin der spezifische Unterschied beider bestehen soll. Die Feststellung von Gegenständen, die nur vermeintlich existieren oder eine ganz andersartige, z. B. phantasierte Seinsart haben, gibt, sei es auf Grund von Erfahrung, sei es auf Grund von Variation, die Möglichkeit, existentia und essentia voneinander zu unterscheiden. Leider bringt man sich diese Herkunft der Unterscheidung und die Unselbständigkeit und deshalb Ergänzungsbedürftigkeit beider Momente nicht immer so zum Bewußtsein, wie das z. B. im Interesse der Metaphysik wünschenswert wäre. Wesen und Existenz sind aufs engste miteinander verbunden. Man muß sich davor hüten, sie beide zu hypostasieren.

Es muß nach dem Bisherigen so scheinen, als ob eine Momentunterscheidung überall da unmöglich sei, wo nur eine einzige Verbindung von zwei Momenten statthaben kann. Nun gibt es aber Fälle von dieser Beschaffenheit, deren bloße Bekanntheit uns bereits die Unrichtigkeit dieser Vermutung zeigt. So scheint es mir beispielsweise bei den Wertmomenten zu liegen. Dabei lege ich allerdings zugrunde, daß 1. jedem theoretischen Gegenstandsmoment ein ganz bestimmtes, bei keinem anderen Gegenstandsmoment auftauchendes Wertmoment zukommt, 2. daß die Unterscheidung von Gegenstands- und Wert-

moment nicht nur durch Reflexion auf die verschiedenen Erkenntnisweisen möglich ist; diese allein wäre übrigens deshalb nicht zur klaren Unterscheidung ausreichend, weil auf verschiedenen Wegen erkannte Gegenstände immer noch identisch sein können; vergleiche z. B. die Gestalt, die uns durch verschiedene Sinne gegeben wird. Die Unterscheidung von Gegenstands- und Wertmoment kann nun in der Weise zustandekommen, daß wir von einer Farbennuance etwa von Himmelblau zum Vitriolblau übergehen. In der theoretischen-optischen Farbskala ist der Unterschied nur gering. Dagegen tritt ein völliger Umschlag des Wertcharakters ein. Himmelblau ist ausgesprochen wohltuend und in ganz bestimmter Weise schön. Vitriolblau dagegen ist „giftig", schreiend, häßlich. Das Gegenstands- und das Wertmoment variieren also hier selbständig gegeneinander, obwohl jedes Gegenstandsmoment einem bestimmten Wertmoment starr „ein-eindeutig" zugeordnet ist. (Ich benutze hier den Ausdruck von B. Russell aus seinen „Prinzipien der mathematischen Philosophie".) Einen analogen und klareren Fall liefert das Verhältnis von Tonhöhe und Tonschärfe. Hohe Töne sind notwendig zugleich spitzer als tiefe. Mit jeder Tonhöhe ist eine ganz bestimmte Tonschärfe verbunden. Aber die Spitzigkeit des Tons nimmt doch in viel rascherem Maße zu als seine Höhe. Daher die Möglichkeit der Unterscheidung von Tonhöhe und Tonspitzigkeit, Tontiefe und Tonbreite, die freilich nicht in allen Sprachen zum Ausdruck kommt; so ist im Griechischen beim Ton Höhe und Schärfe (hoch = ὀξύς) identisch. Grundlage der Zersetzung ist in diesen Fällen differenzierte Ähnlichkeit (B II, 3 und 4) oder differenzierte Verschiedenheit (C II).

Wir können jetzt endgültig die Möglichkeits- und Unmöglichkeitsbedingungen der Momentzersetzung bestimmen: Möglich ist sie überall da, wo

1. ein Moment durch mehrere andere Momente alternativ in seiner Unselbständigkeit ergänzt werden kann, also eine Auswechslung der Momente möglich ist; oder wo

2. bei ausschließlich gegenseitiger Ergänzbarkeit (wesensnotwendiger Aneinanderkettung) zweier in Verschmelzungseinheit stehender Momente in zwei differenziert ähnlichen (bzw. verschiedenen) homogenen Gegenständen der Ähnlichkeitsabstand je zweier sich in beiden entsprechender Momente ungleich groß ist; analytisch-geometrisch ausgedrückt: wo die fundierenden Unterrelationen der Gesamtrelation (als unabängig und abhängig Variable aufgefaßt) in einem Verhältnis höheren Grades stehen. Diese Momente ändern sich also nicht gleichsinnig in konstanter Proportion. Ihr Veränderungs-

verhältnis läßt sich daher graphisch in einer Kurve zweiten oder höheren Grades darstellen.

Momentzersetzung ist dagegen da unmöglich, wo Momente notwendig aneinandergekettet sind, sich ohne jede Auswechslungsmöglichkeit ausschließlich gegenseitig ergänzen können, es sei denn, der eben unter 2. beschriebene Fall liegt vor. Analytisch-geometrisch ausgedrückt: Die imaginären Unterrelationen der imaginären differenzierten Ähnlichkeit stehen dann in einem Verhältnis ersten Grades zueinander und ihr Abwandlungsverhältnis läßt sich in einer Funktionskurve ersten Grades, d. h. einer Geraden graphisch darstellen. Die imaginären Momente ändern sich gleichsinnig in konstanter Proportion.

Ist nun auf diesem Wege eine völlige Aufteilung eines Gegenstandes in Momente möglich? Hier ist zunächst zu bedenken, daß bei differenzierter Ähnlichkeit nicht in beiden Relationsträgern Momente vorzuliegen brauchen (vgl. S. 33). Wenn so auf der einen Seite ein in sich selbständiger Gegenstand ein unselbständiges Moment enthält, ist er nach dessen Abhebung noch genau so selbständig wie sein selbständiger Vergleichsgegenstand, dem dies Moment von Anfang an fehlte. Der so zersetzte Gegenstand besteht also aus einem unselbständigen und aus einem diesen stützenden selbständigen Teil. Dieser Sachverhalt kann auch auf beiden Seiten der Ähnlichkeitsrelation vorliegen. Angenehmer und unangenehmer Geruch sind beides Momente an Blumen. Nach deren Abzug sind die Blumen aber noch keine Momente. Denn sie können wesensmäßig auch ohne Geruch bestehen. Es handelt sich hier um Momente von akzidentellem Charakter.

Sonst aber führt Zersetzung wesensmäßig zu einer Zweiteilung des Gegenstandes in Momente. Insofern entspricht das Verhältnis von Moment und Ganzem dem von Stück und Ganzem. Dabei ist allerdings das eine zu berücksichtigen: Klar gegeben sind uns bei einer Zersetzung in der Regel nur die gleichen bzw. einander näher stehenden Momente. Die anderen bleiben meist in einer gewissen Unklarheit, schon deswegen, weil nicht immer unmittelbar ersichtlich ist, ob sie einheitlich sind und in dieselbe Momentengruppe gehören. So führt eine Momentzersetzung in der Regel nur zur Wahrnehmung und Abhebung eines Moments, nicht zur Erfassung der beiden unselbständigen Gegenstandsteile. Es wird also nicht ein Moment von einem anderen, sondern vom gesamten Gegenstand abgehoben und abgeteilt.

§ 6. Unzersetzbar-Einfaches (Elementarmomente).

Es ist ohne weiteres einsichtig, daß der geschilderte Zersetzungsprozeß an den Momenten so lange wiederholt werden kann, als die Bedingungen der Zersetzung erfüllt sind. Es war lediglich ein Vorurteil, zu glauben, ein Ton oder eine Farbe seien unteilbar einfach (z. B. Sigwart, Logik, Bd. I [3] S. 347). Aber es ist sogar ein Vorurteil, Tonhöhe, Tonstärke und Tonfarbe für letzte unzersetzbare Momente des Tons zu halten. Der Vergleich des Tons eines großen Geigers mit dem eines Anfängers zeigt uns bei gleicher Tonhöhe, Tonstärke und instrumentaler Klangfarbe weitere unterscheidende Momente, die man am besten mit größerer oder geringerer Tonfreiheit bezeichnet. Innerhalb der scheinbar einfachen Tonfarbe entdecken wir hier also auf Grund neuen Vergleichs neue Momente. Die bisherige Aufteilung des Tones war also nicht vollständig. Wohl können wir schon mit der ersten Zersetzung einen Gegenstand in zwei Hälften zerteilen, aber innerhalb dieser Hälften haben wir damit noch nicht alle mitenthaltenen Momente aufgedeckt. —

Aber auch noch andere Momente lassen sich innerhalb der Tonfarbe unterscheiden. Vergleiche ich z. B. einen Geigenton (1), einen Celloton (2), einen Flötenton (3) und einen Fagotton (4) gleicher Höhe und Stärke miteinander, so ist 1 zu 2 und 3, und 4 zu 2 und 3 differenziert ähnlich. Mit dem Celloton teilt der Geigenton die Strahlendheit des Streicherklangs, von ihm unterscheidet ihn seine Spitzigkeit. Diese ist ihm gemeinsam mit dem Flötenton, der sich aber durch seine Gedämpftheit von dem strahlenden Klang der Geige unterscheidet. Der Fagotton schließlich teilt mit dem Celloton die Klangbreite, die ihn vom Flötenton unterscheidet, die Gedämpftheit des Klanges dagegen verbindet ihn mit dem Flötenton und trennt ihn vom Celloton. Man könnte die so gewonnenen Momente des Tonfarbmomentes als Tonglanz (strahlend oder gedämpft) und Tonschärfe (spitz oder breit) charakterisieren. Weitere Tonfarbmomente, die sich in analoger Weise innerhalb der Gesamttonfarben abheben lassen, sind etwa Härte und Weichheit (vgl. Klavier- und Hornton), Wärme und Kälte (vgl. Geige und Klavier), Krafthaltigkeit und Kraftlosigkeit (zu unterscheiden von Tonstärke! vgl. Klavier und Flöte), Zartheit und Rauheit (vgl. Geige und Baß) usw. Mögen diese auch weitgehend aneinandergekettet sein, sie variieren doch in verschiedenem Verhältnis gegeneinander. Die Beispiele würden unter tonphänomenologischem Gesichtspunkt natürlich noch sorgfältiger Analyse und Ergänzung bedürfen. Für

unsere ontologischen Zwecke genügen sie auch in dieser skizzenhaften Form.

Hier muß dringend davor gewarnt werden, das sogenannte analytische Hören (Heraushören von Ober- oder Teiltönen aus einheitlichen Gesamtklängen) mit dem Zersetzen der Tonfarbe zu verwechseln. Durch das analytische Hören sollen bekanntlich alle Tonfarben in eine Reihe von verschieden hohen harmonischen Teiltönen aufgelöst werden, die dann alle die gleiche matte und weiche Klangfarbe des Stimmgabeltons zeigen. Zunächst ist das Heraushören von „Teiltönen" aus einem Gesamtton jedenfalls kein Zerteilen in unselbständige Momente. Man könnte allenfalls an eine Zerlegung denken. Indessen eine Zerlegung des unmittelbar gegebenen homogenen Gesamttons ist offenbar direkt gar nicht möglich. Der Ton, der sich in Teiltöne auseinanderlegt, ist gegenüber dem ursprünglichen eigentümlich verändert. Er muß erst gleichsam umgehört werden, damit Teiltöne in Erscheinung treten. Oft ist das nur mit künstlichen Mitteln (Resonatoren) möglich oder dadurch, daß in den ursprünglichen Ton die Teiltöne hineingehört werden. — Ich muß übrigens gestehen, daß mir die so entdeckten Töne keineswegs den Charakter von Teiltönen des Haupttons zu haben scheinen, sondern allenfalls den von Seiten- oder Nebentönen, die neben jenem aus dem Hintergrund oder „Hof" des Tons, wo sie zuerst nicht bemerkt wurden, auftauchen und ihn nun umgeben. Die Bezeichnung „Nebenton" mag dabei auch darauf hindeuten, daß diese Töne mindestens phänomenal räumlich ganz anders lokalisiert sind, gar nicht aus dem fest bestimmten Hauptton herzukommen scheinen, sondern gleichsam von allen Seiten her den Tonraum wie mit einem Nebel durchsetzen. Auch kann ich nicht den Eindruck gewinnen, als ob durch das Auftauchen von Nebentönen der Hauptton seine ursprüngliche Klangfarbe verliert, wenn sich auch durch deren Beachtung das phänomenologische Relief des Gesamttons stark verschiebt. — Das analytische Hören führt also keineswegs zu einer Zerteilung der phänomenalen Klangfarben und zur Auffindung einer unzersetzbar- und unzerlegbar-einfachen Tonfarbe, aus der sich durch Kombination verschiedener Teiltöne alle anderen Klangfarben zusammensetzen ließen. Phänomenal sind alle Tonfarben gleich einfach und zusammengesetzt, mag auch die physikalische Untersuchung der zugehörigen Reize einfachere, unkompliziertere Wellen von zusammengesetzteren, komplizierteren unterscheiden.

Auch an den Momenten werden wir also die Zersetzung so lange fortführen können, als die allgemein dafür festgestellten Bedingungen

erfüllt sind, d. h. solange andere Momente auffindbar sind, zu denen sie im Verhältnis differenzierter Ähnlichkeit stehen. Wie oft das der Fall sein wird, darüber läßt sich a priori meist nichts ausmachen. Im allgemeinen besteht immer die Möglichkeit, daß eine neue differenzierte Ähnlichkeit mit neu auftauchenden Gegenständen weitere Momentzersetzung gestattet. Fast stets ist daher Zersetzbarkeit in infinitum a priori möglich, jedoch nicht notwendig. Ob es absolut unzersetzbar-einfache Momente (Elementarmomente) gibt, bleibt also meist eine a priori unentscheidbare Tatfrage, die von der zufälligen Beschaffenheit der uns gegebenen Intentionalwelt abhängt. Und selbst wenn absolute Unzersetzbarkeit objektiv vorliegt, läßt sich das nicht mit Sicherheit für uns mit unserem begrenzten Wissen feststellen. Dagegen sind bei gegebenem Bestand von Gegenständen und durch ihn begrenzter Variationsmöglichkeit — den Zusammenhang zwischen beiden können wir hier nicht eigens untersuchen — die Zersetzungsmöglichkeiten eindeutig bestimmt. Relativ auf eine bestimmte Bewußtseinslage gibt es also Elementarmomente, die ihr wesensmäßig entsprechen und sich a priori ermitteln lassen. Eine Erweiterung unserer Intentionalwelt kann aber diese Grenze wieder hinausschieben. Auch für deren Möglichkeit gelten freilich bestimmte Wesensgesetze. Diese können etwa neue differenziert-ähnliche Daten als unmöglich ausschließen, wie das z. B. bei räumlichen Gegebenheiten der Fall ist, über die wir in der Geometrie eine erschöpfende apriorische Übersicht besitzen. In diesen seltenen Fällen können wir also a priori absolut unzersetzbare Elementarmomente feststellen.

Das sei noch an einigen Beispielen erläutert: Die Entdeckung des Grammophontons hat etwa ganz neue Momente auch an den alten Tönen enthüllt. Während jener eigentümlich gequetscht verschleiert ist, zeigt der ursprüngliche Ton ein Moment der klaren Vollentfaltetheit. Wir sehen, unsere Situation unterscheidet sich grundsätzlich nicht von der, die auf S. 28 f. für das primitivierte Bewußtsein rekonstruiert wurde. Neuerdings verspricht die Tonerzeugung auf radioelektrischem Wege nach den Erfindungen von Jörg Mager und Theremin, bei der ganz neuartige Klangfarben zustande kommen, die Entdeckung weiterer Tonfarbmomente in sämtlichen, auch den bekannten Tönen. Das im einzelnen nachzuweisen ist hier nicht möglich.

Diese Relativierung der Elementarmomente bedeutet noch keineswegs ihre Psychologisierung, ihre Abhängigmachung von psychischen Faktoren. Die jeweils uns gegebene Gegenstandswelt ist es, die die Möglichkeiten der Momentunterscheidung eindeutig und einsichtig bestimmt,

nicht irgendein subjektives Unvermögen. Ideelle Wesenszusammenhänge walten auch zwischen der unvollständigen Intentionalwelt, in die uns die Natur Einblick gibt, und zwischen den Gestaltungsmöglichkeiten für unsere geistigen Tätigkeiten. Die Natur, die Erfahrung, gibt die unabhängig Variablen, aus denen die Aktgestaltungsmöglichkeiten als abhängig Variable apriorisch und eindeutig ableitbar sind. Von dem Sachverhalt, der bei der Zerstückung bestand, unterscheidet sich der vorliegende grundlegend. Die Zerstückung kann jederzeit in infinitum fortgesetzt werden; die Zersetzungsmöglichkeit ist dagegen unter gegebenen Bedingungen immer fest begrenzt.

Hier wird sich nun leicht ein Einwand erheben: Ist nicht jeder Gegenstand stets zu unendlich vielen anderen differenziert ähnlich bzw. differenziert verschieden? Zwei Gruppen von Argumenten sind dabei zu unterscheiden, die hier getrennt behandelt werden sollen:

1. Man kann die Existenz der unteren Grenze der differenzierten Ähnlichkeit bestreiten, die also der undifferenzierten Totalähnlichkeit (B I). Auch die angeblich total-ähnlichen Gegenstände seien teilweise einander gleich. So kann man etwa meinen, ein helles und ein dunkles Blaumoment, die wir für total ähnlich erklären (vgl. S. 31 f.), seien insofern differenziert ähnlich, als sich in beiden dasselbe Blau finde, nur verschieden getönt. Dies Blau soll dabei nicht ein bestimmtes Idealblau sein, dem die beiden Tönungen verschieden angenähert wären; das könnte natürlich nicht in beiden sein; sie wären ihm allenfalls ähnlich. Sondern in beiden Momenten soll ein Blau überhaupt ohne bestimmte Tönung enthalten sein. So ergibt sich in beiden das gemeinsame gleiche Moment der „Blauheit". Ebenso sind blau und violett doch beide farbig. In ihnen steckt also das Moment „Farbigkeit". Sonach scheint es, als ob jede vermeintliche Totalähnlichkeit wieder in Teilgleichheit und Teilähnlichkeit zerfällt. Da aber die dabei neu auftretende Teilähnlichkeit selbst wieder differenziert sein muß (es soll ja überhaupt keine undifferenzierte Totalähnlichkeit mehr geben), so müßte theoretisch die auf differenzierter Ähnlichkeit beruhende Zersetzung in infinitum weitergehen.

Wir müssen uns nun zunächst daran erinnern, daß alle bisher betrachteten Momente vollbestimmte individuelle Momente an Individuen waren. Stets meinten wir ein vollbestimmtes Blau- oder Klangfarbemoment, auch wo wir aus Mangel an sprachlichen Bezeichnungen Ausdrücke verwenden mußten, die zugleich auf andere Momente anwendbar waren, und so den Schein der „Allgemeinheit" erwecken konnten. Aber dabei war niemals etwas gemeint wie Blau-überhaupt, Klangfarbe überhaupt usw.

Damit läßt sich der ganze Einwand ohne Schwierigkeit erledigen: Das Blau, das im individuellen Hell- und Dunkelblau, und entsprechend die Farbe, die im individuellen Blau- und Violettmoment enthalten sein soll, ist nichts Vollbestimmtes, auch nichts Individuelles. Denn alles, was individuell ist, muß vollbestimmt sein, wenn auch Individuen unklar-unbestimmt gegeben sein können, z. B. auf Grund einer unvollständigen Beschreibung. Das unbestimmte Blau ist danach sicher kein Moment an den einzelnen Blaunuancen. Diese bestimmen (spezifizieren) überhaupt erst das Blau, es hat in ihnen seine Exemplare, in denen es sich „realisiert". Das Gemeinsame der beiden Momente ist überhaupt nichts Gleiches in ihnen, sondern etwas Identisches über ihnen. Was das bedeutet, kann erst später ganz deutlich werden. Jedenfalls besteht zwischen dem unbestimmten Blau und dem individuell vollbestimmten Hell- und Dunkelblau nicht das Verhältnis von miteinander verbundenen Momenten, sondern beide sind Exemplare des Blau, in beiden „erweist sich" das Blau-überhaupt. Man kann das mit Reinach Relation der „ideellen Selbigkeit" nennen, da sich in beiden dieselbe Idee realisiert (Gesammelte Schriften, Halle 1921, S. 429). In dieser Relationsbestimmtheit zur Idee sind das Hell- und Dunkelblau einander gleich. Diese Relationsbestimmtheiten kann man dann allenfalls als Blauheit oder Farbigkeit der Blaumomente bezeichnen. In keinem Fall handelt es sich aber bei derartigen gleichen Relationsbestimmtheiten um Gleichheit von Teilen des Hell- und Dunkelblau. — Die Existenz der undifferenzierten Totalähnlichkeit und der Elementarmomente wird durch sie in keiner Weise gefährdet.

2. Man kann ferner leugnen, daß es die obere Grenze der differenzierten Ähnlichkeit und Verschiedenheit gibt, d. h. die totale undifferenzierte Verschiedenheit (C I). Alle, auch die verschiedensten Gegenstände, seien miteinander differenziert ähnlich, enthielten Teilgleichheit und Teilverschiedenheit. So seien ein Gefühl und ein Zeitungsblatt zueinander ähnlich, denn beide hätten dieselbe Zeit gemeinsam; hier ergebe sich also ein neues Moment „Gleichzeitigkeit". Ebenso stehe es mit Farben und Tönen, die beide Empfindungsinhalte seien. Auch Dreiecke und Zahlen, Physisches und Psychisches, Ding und Eigenschaft seien als mögliche Gegenstände des Bewußtseins oder des jeweiligen Vergleichs einander gleich; dabei ergäben sich die neuen Momente „Gegenständlichkeit", „Jetztverglichenheit" usw. Fast zwischen jeder Gegenstandsgruppe ließen sich in analoger Weise solche neuen Momente auffinden. Und dasselbe gelte auch bei Vergleich dieser neuen Momente mit den alten. So lasse sich die Zersetzung beliebig oft

wiederholen. Es gibt so für keine Bewußtseinslage letzte Elementarmomente, immer bleibt der regressus in infinitum möglich. Darauf laufen auch die Ausführungen bei Sigwart (Logik, Bd. I § 41 Z. 7) hinaus.

Betrachten wir aber einmal diese neuen Momente aus der Nähe, zunächst die „Gegenständlichkeit". „Gegenständlichkeit haben" heißt zunächts nichts anderes als: möglicher Gegenstand für ein Bewußtsein sein, intendierbar sein. Intentionsbeziehung ist nun eine eigentümliche Relation zwischen einem Subjekt und Gegenständen. Intendierbarkeit ist danach die Relationsbestimmtheit, kraft deren ein Etwas passiver Träger einer Intentionsbeziehung sein kann. Vergleichen wir also zwei Gegenstände im Hinblick auf ihre Gegenständlichkeit, so vergleichen wir sie gar nicht ihrem inneren Bestande nach, sondern in ihrer äußeren Beziehung auf intentionales Bewußtsein. Was wir dabei aus der differenzierten Ähnlichkeit ermitteln, ist nicht Gleichheit von Momenten der verglichenen Gegenstände, sondern Gleichheit ihrer Intentionsbeziehungen zu einem dritten Gemeinsamen, dem Bewußtsein und Gleichheit der auf diesen Beziehungen beruhenden Relationsbestimmtheiten. Die vermeintlichen gleichen Momente sind also in Wahrheit Relationsbestimmtheiten, ihre Teilgleichheit eine Relation von Relationsbestimmtheiten, nicht von echten Momenten. Was diese Relationsbestimmtheiten genauer sind, werden wir später (§ 12) sehen. Jedenfalls aber kann eine solche auf Relationsbestimmtheiten gestützte Ähnlichkeitsrelation keinen Ansatz punkt geben, um echte Momente in den verglichenen Gegenständen, z. B. Dreieck und Zahl, zu unterscheiden. Relationsbestimmtheiten sind keine echten Teile innerhalb der Relationsträger, sie gründen vielmehr außerhalb in den Relationen. Man sieht die Verschiedenheit, wenn man echte Momente wie die Klangfarbe eines Geigen- und Cellotons mit ihnen vergleicht. Gegenständlichkeit, Gleichzeitigkeit, Jetztverglichenheit sind Pseudomomente, keine Teile eines Ganzen. Das wichtige und positive Ergebnis unserer Widerlegung ist dabei dies: Wenn Zersetzung möglich sein soll, so darf die zugrundeliegende differenzierte Ähnlichkeit niemals auf gleicher oder ähnlicher Relation der zu zersetzenden zu dritten Gegenständen beruhen. Sie muß dann vielmehr ihre Fundamente in echten Momenten im Innern der verglichenen Gegenstände haben.

Als teilbar (zersetzbar) werden in der Regel auch aufgefaßt die Mischfarben wie rotbraun, gelbrot usw. In ihnen sind, so meint man, die reinen Farben als Komponenten enthalten. Aber ist das zutreffend? Auch rotbraun und orange sind in sich homogene Farben,

soweit nicht, wie auf pointillistischen Bildern, die Farbpigmente auch phänomenal unverschmolzen nebeneinanderliegen. Es ist nicht so, daß rot und braun, gelb und rot in den Mischfarben realiter unterscheidbar wären. Sie sind in besonders auffälligem Maße jenen ähnlich, enthalten sie aber nicht. Die gegenteilige Ansicht mag durch das Mischverfahren des Malers besonders naheliegen. Aber die Mischprodukte können trotzdem phänomenal homogen-einfach sein. Auch die meist zusammengesetzte sprachliche Bezeichnung der Mischfarben läßt eher an Zusammengesetztheit aus mehreren Farben als an bloße Ähnlichkeit mit außerhalb liegenden Farben denken. Im Phänomen hat das aber keine Stütze. „Ähnlichkeit mit etwas" ist kein Moment in den Gegenständen. —

Wie verhält sich nun die Zersetzung zu Zerlegung und Zerstückung? Zersetzung ist eine Teilung in ganz anderer Richtung wie die beiden ersten Teilungsarten. Ihre Bedingungen sind deshalb auch ganz andere. Daher überschneiden sich auch die Sphären der drei Teilungsarten. Was unzerlegbar ist, kann noch zersetzbar sein, z. B. ein Ton oder eine Tonfarbe. Es kann aber auch, was unzersetzbar ist, noch zerstückbar sein, z. B. eine Gerade, ein reines Ausdehnungsmoment. Sogar ein unselbständiges Moment (Ausdehnung) kann also aus (relativ) Selbständigem bestehen. Das bedeutet, daß die beiden relativ selbständigen Teile zwar gemeinsam durch Drittes (etwa Stofflichkeit), nicht aber gegenseitig ergänzungsbedürftig sind.

Im einzelnen lassen sich nunmehr folgende Möglichkeiten kombinatorisch entwickeln:

Arten des Unteilbar-Einfachen (1.—7.):	Beispiele:
1. Unzerlegbar-unzerstückbar-unzersetzbares	ein Tonglanzmoment
2. Unzerlegbar-unzerstückbar-zersetzbares	ein Tonfarbmoment
3. Unzerlegbar-zerstückbar-unzersetzbares	der Raum, eine Gerade
4. Unzerlegbar-zerstückbar-zersetzbares	ein Ton von 1 Sekunde Dauer
5. Zerlegbar-unzerstückbar-unzersetzbares	eine Menge von Tonglanzmomenten
6. Zerlegbar-unzerstückbar-zersetzbares	ein Akkord
7. Zerlegbar-zerstückbar-unzersetzbares	ein Dreieck
8. Zerlegbar-zerstückbar-zersetzbares (Grenzfall)	eine Rose

§ 7. Zurückweisung einer assoziationstheoretischen Auffassung der Momentunterscheidung.

Eine im Anschluß an die Herbartsche Form der Assoziationspsychologie verbreitete Theorie der Momentunterscheidung[1]) muß hier kurz besprochen werden, obgleich uns sonst die psychologische Frage, wie wir tatsächlich im explizit-bewußten Denken zu Momenten gelangen, nicht interessiert. Nur die Unmöglichkeit bestimmter psychologischer Theorien kann und soll hier gezeigt werden.

Die zur Rede stehende Auffassung meint nun, Momente lösten sich automatisch dadurch von den zugehörigen Ganzen ab, daß sie uns auch in Verbindung mit anderen als den ursprünglich begleitenden Momenten entgegentreten. Dabei verstärkten sich die gleichen Teile der beiden Vorstellungsinhalte im Wege der Assimilation und Verschmelzung und lösten sich dann schließlich als eigene Momente ab. Die Haupteinwände hiergegen sind die folgenden:

1. Schon ein einziger Fall differenzierter Ähnlichkeit genügt, um uns nicht nur die Unterscheidung und Ablösung der gleichen, sondern auch der ungleichen und unähnlichen Momente zu ermöglichen.

2. Umgekehrt genügen offenbar auch viele Vorstellungsinhalte nicht, um eine automatische Ablösung von Momenten zu bewirken. Das zeigt vielleicht nichts deutlicher als das bisherige Übersehen fast aller charakterologischen Momente, obwohl uns die Charaktere als Ganzes lang genug bekannt sind.

3. Momentunterscheidung, isolierende und generalisierende Abstraktion werden von dieser Assoziationstheorie alle in gleicher Weise erklärt. Die Theorie muß also mindestens unvollständig sein.

4. Es wird der von uns geschilderte Akt der Zersetzung zugunsten einer theoretischen Konstruktion ignoriert. Damit soll keineswegs behauptet werden, daß es keinen anderen Weg zu den Momenten gebe als den hier idealisierend charakterisierten.

§ 8. Verteidigung gegen einen möglichen Einwand.

Ein Argument der Kritik Husserls an der Unterscheidungstheorie Humes muß hier kurz diskutiert werden, obgleich sich die hier vertretene Theorie wesentlich von der Humes unterscheidet, vor allem

1) So bei Wundt, Störring, Achenbach; vgl. dessen Abhandlung: Experimentalstudie über Abstraktion und Begriffsbildung, Archiv für d. ges. Psychol. 35 (1916), bes. S. 451 f.

durch die veränderte Auffassung vom Wesen des Moments. Aber im Fall seiner Richtigkeit müßte sich Husserls Argument auch gegen uns richten.

In den Logischen Untersuchungen (Bd. II, 2. Unt., § 37 S. 196) führt Husserl aus, die gleiche Ableitung, die Hume für die abstrakten Teile (Momente) gebe, müsse folgerichtig auch für alle abstrakten Beziehungsverhalte gelten, also auch für die Ähnlichkeitsverhalte, die den Momenten zugrunde liegen sollen. Die Ähnlichkeit zweier Gegenstände könne infolgedessen nach Hume nur festgestellt werden, wenn die Ähnlichkeit in derselben Weise wie die Momente erkannt sei. Dazu müsse eine neue Ähnlichkeit der Ähnlichkeiten festgestellt werden. Da sich bei dieser die gleiche Sachlage wiederholt, so geraten wir in einen unendlichen Regreß, der die Humesche Theorie von der distinctio rationis ad absurdum führen soll.

Für unrichtig halte ich den ersten Satz dieser Deduktion. Relationswahrnehmung muß keineswegs in der gleichen Weise zustande kommen wie Momentunterscheidung. Ähnlichkeit, an sich schon nichts im Gegenstand Enthaltenes wie das Moment, sondern zwischen den Gegenständen bestehend, kann niemals in der gleichen Weise gegeben sein und wahrgenommen werden wie ein Moment. Sie wird vielmehr, obgleich unselbständiger Gegenstand (aber nicht unselbständiger Teil!), in einer der sinnlichen analogen fundierten Wahrnehmung selbst leibhaft erfaßt. Unselbständigkeit der Relation bedeutet noch nicht, daß die Wahrnehmung des Unselbständigen erst nach Zersetzung der selbständigen Gegenstände stattfinden kann. Bei den Momenten hat das allein darin seinen Grund, daß hier mehrere unselbständige Teile zu einer unmittelbar unlöslichen Einheit verschmolzen sind. Anders liegt es im Verhältnis von Relation und „Relationsträger". Davon wird noch die Rede sein.

§ 9. Veranschaulichung und Wesen des Moments.

In den bisherigen Untersuchungen über Momentzersetzung wurde eigentlich nur davon gesprochen, wie und unter welchen Bedingungen wir zu Momenten und ihrer Erkenntnis gelangen können. Nach ihrem Wesen haben wir noch nicht gefragt. Zu dessen Erforschung und Beschreibung müssen wir jetzt übergehen. Erst dadurch wird auch die Erledigung der noch immer unbeantworteten Frage möglich, ob die Momente natürliche oder gedankliche Teile sind. Auch die Frage, ob eine verselbständigende Abstraktion von Momenten im Gefolge der Momentunterscheidung möglich ist wie bei

Zerlegung und Zerstückung, kann erst im Anschluß daran beantwortet werden.

Die Forderung einer Beschreibung des Wesens der Momente, insbesondere der Elementarmomente, wird vielleicht zunächst als widersinnig erscheinen. Einfaches sei seinem Wesen nach unbeschreibbar; zersetzbare Momente ließen sich allenfalls noch aus Elementarmomenten zusammensetzen, Elementarmomente aber seien einfach und deshalb unbeschreibbar. Ohne dem eine grundsätzliche Antwort auf Grund einer festbegründeten Theorie der Beschreibung entgegenhalten zu können (sie wäre ein dringendes Desiderat der Wissenschaftslehre), begnüge ich mich hier mit folgenden Hinweisen.

Unbestritten ist, daß die Menschen, auch wenn sie von einfachen Momenten reden, etwas ganz Bestimmtes vor Augen haben. Unbestreitbar ist auch, daß sie sich fortlaufend über einfache Gegenstände verständigen. Wie aber kann ich einem anderen den von mir gemeinten einfachen Gegenstand zu erkennen geben, außer durch dessen beschreibende Charakterisierung, die seine Aussonderung aus der Masse der bekannten Bewußtseinsinhalte ermöglicht? Voraussetzung ist natürlich, daß jener andere ihn überhaupt kennt. Überflüssig zu wiederholen, daß man einem Blinden keine Farbe beschreiben kann!

Bei nicht sinnlich gegebenen Gegenständen genügt es nun sicher nicht, einfach mit dem Finger auf den gemeinten Gegenstand hinzuweisen. Das kommt nur bei räumlichen Gebilden in Frage, bei denen wir gleichsam durch körperlichen Eingriff (Fingerhinweis) das Gemeinte herauspräparieren können. Aber schon bei Seelischem und erst recht bei Unselbständig-Eingeschmolzenem wie den Momenten ist das nicht mehr möglich. Zu einer Verständigung über solche Gegenstände ist also eine Beschreibung unentbehrlich, sofern man sich nicht darauf verlassen will, daß der Hörer das Gemeinte errät wie das Kind, dem ja unsinnliche Bedeutungen kaum je erklärt werden. Unter Beschreibung darf dabei natürlich nicht ein definitionsförmiges Urteil verstanden werden, auch nicht ein Urteil, auf Grund dessen der beschriebene Gegenstand in Gedanken „konstruiert" werden könnte. Beschreibung im hier geforderten Sinne soll lediglich heißen: Eindeutige Charakterisierung des Beschreibungsgegenstandes, die seine Auffindung mit Sicherheit ermöglicht. Der Weg dazu mag von Fall zu Fall verschieden sein. Jeder denkbare Gegenstand kann aber in dieser Weise beschrieben werden. Denn jeder unterscheidet sich von anderen durch etwas, das uns vielleicht nicht immer bekannt, aber mindestens prinzipiell erkennbar ist; dadurch wird eine unterscheidend charakterisierende Beschreibung

ermöglicht. Diese Unterschiede (differentiae) sind natürlich nicht immer Teile des beschriebenen Gegenstandes, bei Elementargegenständen ist das sogar ausgeschlossen. Sie können vielmehr auch in den Beziehungen zu anderen Gegenständen liegen. Dann kann die Charakterisierung des zu Beschreibenden wenigstens indirekt durch Umschreibung erfolgen. Wir brauchen uns also nicht durch theoretische Bedenken davon abhalten zu lassen, eine Beschreibung des Moments zu versuchen.

Bedeutsamer wäre vielleicht der Einwand, was Moment sei, das wüßten wir längst klar und deutlich, eine Beschreibung sei also völlig überflüssig. Versuchen wir uns deshalb einmal, ein bestimmtes Rotmoment zu vergegenwärtigen. Wir sind leicht bei der Hand, uns dabei eine bestimmte Rotfärbung vorzustellen, einen individuellen nach außen unklar begrenzten Rotfleck, unkörperlich im bloßen Vorstellungsraum schwebend. Aber ist das nun wirklich ein Rotmoment? Mögen wir dies Gebilde noch so sehr alles Körperlichen entkleiden, mögen wir es gleichsam gasförmig denken, immer haftet ihm Ausgedehntheit an, und die ist doch etwas vom Rotmoment selbst Verschiedenes, nicht in ihm Enthaltenes. Wir können aber auch nicht nun einfach die Ausdehnung fortlassen, ohne daß das Rotmoment überhaupt verschwindet. In der sinnlichen Einstellung können wir also ein Moment niemals adäquat zu Gesicht bekommen. — Oder nehmen wir ein Tonfarbmoment, z. B. das des Klaviers und ein Tonhöhemoment c. Auch hier neigen wir zunächst dazu, uns einen konkreten Ton vorzustellen, einmal mit gleichsam verschwommener Tonhöhe, das andere Mal mit verschwommener Tonfarbe. Aber selbst wo das noch möglich ist, haben wir niemals das Moment allein vor Augen, wir meinen tatsächlich etwas anderes, als was vor uns steht.

So kommen wir leicht zu der Ansicht, das Moment sei eben etwas adäquat nicht zu Veranschaulichendes, es bleibe immer in der umfassenderen Einheit eines selbständigen Gegenstandes eingeschlossen und könne in ihr nur denkend gemeint werden; für sich wahrnehmbar sei es nicht.

Demgegenüber ist zu betonen: Was für sich gemeint werden kann, muß auch in irgendeiner Form für sich zu veranschaulichen sein. Unsere Meinung wäre sonst nicht sinnvoll, nicht „vernünftig" gerechtfertigt. Und darauf kommt es doch in ontologischem Zusammenhang an. Denn alle Meinung verweist ihrem Sinne nach auf mögliche volle Veranschaulichung des Gemeinten. Wenn wir etwas anderes meinen als das, was uns in sinnlicher Anschauung vor Augen steht, etwa ein Moment, so muß eben dies gemeinte Andere auch

selbst veranschaulicht werden können. Wir wissen außerdem bereits, daß Abstraktion, also auch abstraktive Meinung nur da in Frage kommt, wo uns der zu abstrahierende Teil vorher schon für sich anschaulich gegeben ist (S. 20). Isolierte Anschaulichkeit ist die Voraussetzung abstraktiver Meinung.

Damit soll keineswegs behauptet werden, daß uns die Momente immer anschaulich für sich gegeben sind, wenn wir von ihnen reden. Wir begnügen uns vielmehr fast stets und nicht ohne Grund mit inadäquaten Gegebenheitsarten, wie den oben erwähnten „Meinungen". Fast immer „meinen" wir, wenn wir von Momenten sprechen, etwas anderes, als wir tatsächlich sehen. Wir meinen es unanschaulich, „symbolisch", „signitiv". Insofern sind Husserls Ausführungen gegen Hume überzeugend. Aber das ändert nichts daran, daß das Moment prinzipiell, von den verbundenen Momenten abgehoben, muß sichtbar gemacht werden können. Vgl. hierzu auch S. 121 ff.

Ebensowenig ist mit der Behauptung etwas gesagt, Moment sei das, was in einer konkreten Anschauung besonders b e a c h t e t werden könne. Damit etwas besonders beachtet werden kann, muß es schon für sich wahrnehmbar sein. Innerhalb eines homogenen Ganzen kann nichts vorzugsweise beachtet werden, es sei denn die zerstückbaren homogenen Partien an verschiedenen Stellen eines feldausgebreiteten Kontinuums.

Wir suchen daher zunächst Akte auf, in denen uns Momente klar und deutlich für sich gegeben sind. Durch deren Beschreibung werden indirekt auch die Momente beschreibbar.

Tauchen wir etwa — das bekannte Phänomen — ein Stück blaues Lackmuspapier in eine Säure. Nun erscheint es rot. Sonst habe sich nichts an ihm geändert, weder Form noch Gewicht, noch sonst etwas. Es ist also phänomenal nur das Blaumoment verschwunden und zwar das Blaumoment ganz allein. Und ebenso trat für sich isoliert das Rotmoment an seine Stelle. — Betrachten wir ferner, wie sich etwa ein Pflanzenblatt entwickelt und nehmen dabei hypothetisch an, es behalte genau dieselbe Farbnuance in der Entwicklung bei. Dann ändert sich Gestalt, Schwere usw.; die Formen schwellen an, gliedern sich, entfalten sich. Aber e i n Moment bleibt im Wechsel der Momente für sich sichtbar erhalten, das der Farbe.

Hier muß nun eine kurze Zwischenerörterung eingeschoben werden. Husserl führt in den Log. Untersuchungen (Bd. I, 3. Unters., Kap. 1 § 4) im Anschluß an Stumpf aus, jedes Moment partizipiere in gewisser Weise an der Änderung eines anderen, so z. B. das Farbmoment an der Veränderung des Ausdehnungsmomentes. Denn das

Farbmoment müsse sich dabei über verschiedene Flächen erstrecken; mit deren Verschwinden gehe es gleichfalls unter.

Zunächst sei betont, daß auch in diesem Fall unsere Veranschaulichungsmethode nicht versagen würde. Denn etwas am Farbmoment ändert sich jedenfalls nicht; es bleibt der Nuance nach gleich. Auch kann, wo zwei Momente aneinandergekettet sind, wie z. B. Tonhöhe und Tonschärfe (vgl. S. 38), das eine Moment charakterisiert werden als dasjenige im Gesamtgegenstand, das sich im Übergang zu einem differenziert ähnlichen Gegenstand anders umbildet wie das andere Moment (die Tonschärfe nimmt etwas rascher zu als die Tonhöhe).

Die Stumpf-Husserlsche Behauptung ist in dieser Allgemeinheit zudem sicher nicht richtig. Schon wenn ich das Farbmoment an Stelle des Ausdehnungsmomentes variiere, ändert sich an diesem zweiten gar nichts. Gleiches gilt etwa von der gegenseitigen Variation von Härte und Farbe, von Tonfarbe und Tonhöhe. Farbe breitet sich nicht anders über festes wie über geschmolzenes Blei aus (abgesehen von der etwaigen unbedeutenden Verfärbung). Erst in dem Moment, wo die Körperkonsistenz völlig verlorengeht, etwa durch Verdampfung, ist in der Regel auch die Farbe wie fortgeblasen (vgl. aber Bromdämpfe!); aber nicht wegen der wesensmäßigen Mitveränderung aller Momente, sondern aus durchaus empirischen Gründen. Nur wo allein das Inhaltsquantum abgewandelt wird, trifft die Behauptung von der Mitveränderung der „qualitativen" Momente in gewissem Sinne zu.

Doch auch hier habe ich Bedenken. Kann sich das Farbmoment wirklich in der Richtung der Ausdehnung ändern? Wie würde es bei Gegenständen von gleicher Stoffmenge, aber verschiedener Form stehen? Würde sich bei variierender Überführung des einen Gegenstandes in eine andere Form das Farbmoment mitändern, so müßte man ihm gleichfalls Form zuschreiben. Das würde schließlich auf eine zwecklose Verdoppelung des Formmoments im Farbmoment hinauslaufen. Und immer müßte man noch unterscheiden zwischen dem, was sich bei Formabwandelung des Farbmoments ändert und dem, was dabei gleichbleibt (dem „reinen" Farbenquale). Dies aber ist eben in Wahrheit erst das Farbmoment. Quantitative Ausdehnung gehört gar nicht zu ihm. In der angeführten Theorie sieht man im Farbmoment immer noch so etwas wie einen Farbstoff, von dem man verschieden viel zur Färbung eines Gegenstandes braucht. —

Es besteht also uneingeschränkt die Möglichkeit, durch Variation des Gesamtgegenstandes, durch Übergang auf differenziert ähnliche Gegenstände und Gegenstandszustände in verschiedenen Richtungen Momente in der verschiedensten Weise für sich zur deutlichen

Abhebung zu bringen. Aber in keinem dieser Fälle bekomme ich nun das Moment freistehend wie einen selbständigen Gegenstand vor Augen. Im ersten unserer Beispiele erschien das Moment als dasjenige, was den neuen Gegenstand vom alten unterschied, als Differenz der beiden Zustände des Lackmuspapiers. Die bloße Fortnahme des Rotmoments würde allerdings nicht einfach blaues Papier ergeben, sondern höchstens einen farblosen Gegenstand, wie etwa, wenn ein Glas seine Farbe verliert. Denn die gesamte Differenz zwischen den beiden Zuständen des Papiers ist genau genommen fortfallendes Blaumoment plus ersetzendes Rotmoment. — Zweckentsprechender ist im allgemeinen die zweite Veranschaulichungsmethode, bei der das Moment (das Grün des Blattes) als das erfaßt wird, was bei Veränderung des Gegenstandes gleichbleibt. Bei Variation des Gesamtgegenstandes kann man dann sogar identisch dasselbe individuelle Moment festhalten und abheben.

Diese Auffassung findet ihre Bestätigung in unserem praktischen Verhalten, wenn wir einem anderen erklären wollen, was wir mit einem bestimmten Moment meinen. Es fragt uns etwa jemand, was wir mit der besonderen Klangfarbe des ihm wohlbekannten Flötentons meinen. Wir werden ihn auffordern, den Ton mit dem gleich hohen und gleich starken etwa einer Geige zu vergleichen. Das, was die beiden noch unterscheide, sei die Klangfarbe. Oder er möge sich einen hohen leisen und einen tiefen lauten Flötenton vorstellen. Was in beiden gleich sei, stelle die Flötenklangfarbe dar. Natürlich sind hier auch andere Beschreibungsarten möglich; so durch Bildvergleiche, die aber fast immer vag bleiben, z. B. durch Beschreibung der Wirkung. Die Hornklangfarbe kann ich als das eigentümlich Beruhigende, unter Umständen Lähmende, die Trompetenklangfarbe als das eigentümlich Aufpeitschende, Anfeuernde an den betreffenden Tönen beschreiben.

Im Verstehen einer Beschreibung ist gleichfalls eine gute Gelegenheit, um ein Moment für sich zu beobachten. Wir sehen da, wie ein zunächst gleichsam leeres Gegenstandsgerüst sukzessiv mit allen möglichen Bestimmtheiten versehen wird und zu immer größerer Anschaulichkeit erwächst. Wird beispielsweise eine Blume als blau beschrieben, so erleben wir, wie die vorher noch unbestimmte oder bereits falsch gefärbte Blume (gefärbt ohne Doxa, nur provisorisch) nun das Blaumoment annimmt, ohne sich sonst irgend zu verändern. Wieder tritt also das Blaumoment für sich abgehoben in Erscheinung, als der in der Bestimmung des Beschreibungsgegenstandes allein neu hinzutretende Zuwachs an definitiver Anschaulichkeit.

Mit dieser Charakterisierung des Veranschaulichungsaktes stimmt auch die Art unseres Vorgehens überein, wenn wir einmal wirklich Erkenntnisse über ein einzelnes Moment für sich gewinnen wollen; z. B. ob das Grau eines Stoffes distinguiert-edel oder gemein-gewöhnlich sei. Wir suchen es dann gleichsam künstlich aus seinem Zusammenhang herauszunehmen, herauszupräparieren, womöglich es auch in andere Zusammenhänge zu transponieren.

Wenn dabei das Moment auch niemals freistehend und isoliert von den mitverschmolzenen Ergänzungsmomenten wahrgenommen werden kann, so gibt es doch eine adäquate Wahrnehmung des abgehobenen Moments für sich auf Grund der geschilderten Variationsakte. Nicht in der statischen Wahrnehmung, aber im dynamischen Prozeß stellt sich das Moment selbst dar, tritt aus seinem Verschmelzungszusammenhang heraus. Man kann deshalb davon sprechen, die adäquate Wahrnehmung des Moments sei in anderen Wahrnehmungen (Relations- und Variationswahrnehmungen) fundiert. Hier müssen wir freilich erläutern, was unter „fundiert" verstanden werden soll. Die bisherigen Untersuchungen über diesen Punkt (auch bei Husserl, 3. Log. Unt., Kap. 2 § 14) sind für unsere Zwecke nicht ausreichend. Ein kurzer Exkurs in die Fundierungslehre wird sich daher hier nicht vermeiden lassen, zumal diese Dinge auch im späteren Zusammenhang für uns wichtig werden.

Aller Fundierung gemeinsam ist, daß ein Gegenstand oder ein Akt die unentbehrlich notwendige Grundlage bildet für die Existenzfähigkeit oder die Erkennbarkeit eines anderen Gegenstandes oder Aktes. Diese Grundbeziehung besondert sich nun nach verschiedenen Gesichtspunkten in Fundierungsarten. Hier seien kurz die nach der wechselseitigen Stellung im Fundierungsganzen besprochen.

1. Die Transparenz-Fundierung: Charakteristisch für sie ist, daß das Fundierende im Fundierten gar nicht mehr enthalten ist, daß es nur notwendige Durchgangsstation, Wegbereiter zu etwas dahinter bildet, also Tranzparenzcharakter trägt. Es wird durch das Fundierende hindurchgesehen. Erst nachträgliche Reflexion führt zu ihm zurück. So fundieren etwa im allgemeinen Sinnesdaten das wahrgenommene Ding (S. 59 f.), der Empfindungsakt den Wahrnehmungsakt, die Fremdleib- die Fremdseelenwahrnehmung. Natürlich ist diese Art der Fundierung niemals ontologische Seinsfundierung, sondern immer nur gnoseologische Erkenntnisfundierung.

2. Die Teil-Fundierung: Zwar sehen wir auch hier noch durch das Fundierende hindurch, aber das Fundierende verschwindet dabei nicht, es geht in das Fundierte ein, bleibt als Teil in ihm mit-

enthalten. Diese Rolle des eingebauten Teils spielt etwa der Fremdleib im Ganzen des fremden Menschen (analoges gilt für die entsprechenden Wahrnehmungsakte), die einzelnen Menschen in sozialen Gemeinschaften, deren Glieder sie sind, die Elemente in einer Komplexion.

3. Die Ganzheits-Fundierung: Hier umschließt umgekehrt das Fundierende das Fundierte, dieses bildet einen Teil des Fundierenden. Erst durch Abbau des umgebenden Fundierenden, nur von ihm aus läßt sich also das Fundierte für sich zu Gesicht bringen. So ist allgemein der Teil als Teil im Ganzen fundiert, also auch der unselbständige Teil, das Moment. In dieser Weise ist auch die Wahrnehmung von einem Etwas als einem Teil eines umfassenden Ganzen fundiert in einer gewissen Wahrnehmung dieses Ganzen. Denn nur auf dem Hintergrund einer mindestens als „Hof" umgebenden Ganzheitswahrnehmung kann als deren zentraler Teil das explizite Bewußtsein von Teilen als Teilen eines Ganzen entstehen.

4. Die Unterbau-Fundierung: Fundierendes und Fundiertes liegen hier nebeneinander, nicht ineinander wie Ganzes und Teil. Dabei fundiert das eine einseitig das andere, ohne seinerseits von ihm fundiert zu sein. So ist alles Wollen in Vorstellungen bzw. „objektivierenden Akten" fundiert (Husserl, 5. Log. Unt. § 41), jeder Schlußsatz in Urteilsprämissen, jede Relation in Relationsträgern, ebenso Farbe in Ausdehnung (nicht auch umgekehrt Ausdehnung in Farbe; Luft oder der Raum ist z. B. ausgedehnt, aber nicht farbig). Um diese Fundierung handelte es sich auch bei der adäquaten Veranschaulichung der unselbständigen Momente. Grundlage für sie war die Veranschaulichung des Gesamtgegenstandes und einer partiellen Variation an ihm. Auf dem Unterbau dieser Akte hob sich dann das Moment für sich vom homogenen Gegenstand ab.

5. Die Anbau-Fundierung: Auch hier liegen Fundierendes und Fundiertes außereinander. Aber sie fundieren einander gegenseitig, keines kann ohne das andere sein, erst zusammen sind sie existenzfähig. Tonhöhe, Tonstärke und Tonfarbe oder Form und Inhalt sind in dieser Weise aneinander anbauend wechselseitig fundiert.

Die Ergänzungsbedürftigkeit der Momente schließt es aus, daß wir sie im eigentlichen Sinne abtrennen, verselbständigen, abstrahieren können, wie das in § 2 für die künstliche Teilung im allgemeinen als möglich hingestellt wurde. Wir können aber doch über die adäquate Momentwahrnehmung hinaus die mitverbundenen anderen Momente noch gleichsam abblenden, verdecken. Dadurch entsteht eine Ge-

gebenheitsweise, die der Abstraktion entspricht und die die Grundlage für selbständige Operationen an den Momenten bilden kann.

Der Zweck der vorstehenden Aktanalysen war nicht allein der, uns Akte zu zeigen. Sie sollten uns auch die Gegenstände, die Momente immer deutlicher vor Augen führen. Prüfen wir, was für sie aus den vorangehenden Untersuchungen folgt!

Wir wissen jetzt, Momente sind niemals in schlichter Wahrnehmung leibhaft erfaßbar, wie selbständige Gegenstände. Sie sind zunächst ununterscheidbar eingeschmolzen in selbständige Gegenstände. Sie können aus ihnen nicht etwa wie Zerstückungsteile direkt herausgeschnitten werden; das wäre unmöglich. Sondern auf Grund von Inbeziehungssetzung zu differenziert Ähnlichem oder von Variation gliedert sich der gleichförmige selbständige Gegenstand für uns gleichsam spontan. Seine Momente bieten sich der Wahrnehmung, die den bezeichneten Akten auf dem Fuße folgt, freiwillig dar. Nur die B e d i n g u n g e n für die Zersetzung müssen durch Vergleich oder Variation künstlich hervorgebracht werden, die eigentliche Gegenstandsgliederung, die „Gestaltgebung" der Teile erfolgt für den darauf gerichteten Blick von selbst. Bei der Zersetzung liegt also ein Mittelding vor zwischen gedanklicher Teilung und natürlicher Teilgegliedertheit.

Wie steht es danach mit der Seinsart der Momente? Sind sie nur künstliche oder sind sie natürliche Teile? Sicher sind sie nicht n u r gedankliche Teile, wie es etwa die Zerstückungsteile sind. Sie lassen sich nicht willkürlich erzeugen, sondern ihre Möglichkeiten sind eindeutig im Zersetzungsgegenstand vorgezeichnet, sie schlummern gleichsam in ihm als seine ontologischen Möglichkeiten. Als Aktualitäten sind sie aktbedingt, als Potenzialitäten aber sind sie aktindifferent. Diese Eigentümlichkeit scheint den Momenten zugleich in gewisser Hinsicht den Charakter des Ideellen zu verleihen trotz der Realität (oder phantasierten Quasirealität) des sie umschließenden Ganzen. Sie sind in bestimmtem Sinn selbst ideelle Gebilde. Das im einzelnen nachzuweisen ist in diesem Zusammenhang nicht möglich.

Aber wie liegt es nun im homogen-unzersetzten Gegenstand, z. B. einem Ton, solange er nicht auf andere bezogen oder variiert ist? In der Abwandlung zum differenziert Ähnlichen ist es so, als ob sich der Ton in einen unveränderten und einen veränderten Teil gliedert. Er erhält dadurch gleichsam eine Variationsachse, um die herum er beweglich wird. Aber wie jede Achse ist auch sie unsichtbar und nur als der Möglichkeit nach vorhanden zu denken, solange keine Bewegung und Veränderung stattfindet. Sie ist eine dynamische

Linie. Man denke an die Rotationsachse einer kreisenden Kugel. In der Ruhelage verschwindet sie, kann nur durch künstliche Einzeichnung symbolisiert werden. Analog steht es beim Moment, solange der Gesamtgegenstand unabgewandelt ist. Hier können wir nur künstlich auf Grund vorangegangener Variationen eine Grenzlinie als „Achse" möglicher Variation zwischen den Momenten „einzeichnen". Wie das praktisch geschehen kann, ist eine andere Frage. Im eigentlichen Sinne ist es natürlich undurchführbar. Die abgrenzende „Achse" und die durch sie getrennten Momente können nur gedacht werden im Hinblick auf mögliche Aktualisierung in der Variation. Innerhalb des unvariierten Gesamtgegenstandes aber können die Momente, wie mir scheint, nur als künstlich hineinprojizierte Teile sich abheben.

Damit seien die Untersuchungen über Moment und Elementarmoment abgeschlossen. Angesichts der vielverzweigten Probleme bin ich mir natürlich durchaus im klaren darüber, daß hier in ontologischer Hinsicht noch eine Fülle von Punkten klärungsbedürftig bleiben. So wäre vor allem noch das Verhältnis von Moment zu Akzidens und Substanz und das von Moment zu Eigenschaft aufzuhellen. Von dem letztgenannten Verhältnis soll im letzten Abschnitt noch einmal die Rede sein, wo die Natur von Wesen und Eigenschaft untersucht wird. Von dem erstgenannten Verhältnis genügt es hier zu sagen, daß die Scheidung Substanz-Akzidens in anderer Richtung verläuft als die verschiedenen Teilungen; beide überschneiden sich.

§ 10. Elementarmoment und Empfindung.

Es wird aufgefallen sein, daß wir uns mit den meisten unserer Momentbeispiele auf ein Gebiet begeben haben, das bisher seine wissenschaftliche Behandlung in der Empfindungslehre der traditionellen Psychologie gefunden hat. Das geschah natürlich nicht zufällig.

Man kann, um unser Vorgehen zu rechtfertigen, zunächst bestreiten, daß Untersuchungen über die Empfindungsinhalte überhaupt in die Psychologie im strengen Sinne hineingehören. Pfänder hat das mit allem Nachdruck und mit guten Gründen in seiner Einführung in die Psychologie getan (2. Aufl., Leipzig 1920). „Die Farben, Töne usw. sind . . . nichts Psychisches, sondern sie sind die Gegenstände, die empfunden werden, sie sind etwas Physisches" (S. 263). Empfindungen sind „diejenigen psychischen Tatbestände, in denen ein psychisches Subjekt das eigenartige Wissen von Gegenständen hat, das wir Empfinden nennen" (S. 189); „. . . es klingt sinnlos zu sagen,

daß wir Empfindungen sehen, wenn wir Farben sehen; Empfindungen hören, wenn wir Töne hören usw." (S. 190). Die ganze Lehre von den Empfindungsgegenständen (-inhalten) gehört jedenfalls nicht in die Psychologie im engeren Sinne, sondern in eine Gegenstandswissenschaft, eine besondere „gegenständliche Phänomenologie", zunächst im Stumpfschen Sinne verstanden als Wissenschaft von den phänomenalen Gegenständen (Erscheinungen).

Das bleibt aber zunächst eine bloße Frage der Wissenschaftseinteilung. Wichtiger und für uns auffallender ist das scheinbare inhaltliche Zusammenfallen der Momenten- und Empfindungslehre. Den Grund wird man bald erfahren, wenn man sich einmal die Definitionen des in der Psychologie so umstrittenen Empfindungsbegriffes ansieht. Wundt bestimmt z. B. die Empfindungen als „letzte nicht weiter zerlegbare Elemente der Vorstellungen" (Grundz. d. physiol. Psychol., Bd. I [6] S. 44). Dabei denkt er offensichtlich an Vorstellungsinhalte, nicht an Vorstellungsakte[1]). Messer definiert Empfindungen als relativ einfache anschauliche Wahrnehmungsinhalte (Psychologie S. 72—74), wobei das Merkmal der Relativität zum Ausdruck bringen soll, daß die Zerlegbarkeit in Intensität und Qualität kein Hindernis der Einfachheit bilden soll. Die Inkonsequenz dieses Empfindungsbegriffes kündigt sich bereits in dieser Einschränkung an. Denn Messer stellt ausdrücklich fest, daß Empfindungen nicht als selbständige Bewußtseinsgebilde gegeben sind, sondern durch isolierende Abstraktionen aus Wahrnehmungen gewonnen werden. Worin unterscheiden sie sich dann aber von Empfindungsteilen wie Tonqualität und Tonstärke? Wollen wir die Empfindungen als einfache Vorstellungselemente bestimmen, so müssen wir entweder bei den teillosen homogenen Gegenständen, also auch noch vor der Zersetzung in Farbe, Form usw. stehenbleiben; oder wir nehmen nur die unteilbaren Elementarmomente als einfach, dürfen aber dann mit der Zersetzung nicht vor der Zersetzung in „Intensitäts"- und „Qualitätsmoment" aufhören. Diese sind ja, wie früher (S. 36 f.) gezeigt, in sich recht problematische Gebilde und geben jedenfalls durch ihr Wesen keinen Grund, gerade hier in der

1) Letzten Endes geht dieser Empfindungsbegriff auf Lockes „simple ideas" zurück; nach ihm „enter the ideas of sensation simple and unmixed by the senses" (Essay c. h. u. B. II, Ch. II, § 1). Hier zeigt sich deutlich das schon zu Beginn von uns bekämpfte Vorurteil, als seien die unmittelbar gegebenen Gegenstände zugleich das Unkomplizierteste, Teillose und Unteilbare. Einfache Inhalte werden nach dieser Lehre am besten durch Reflexion auf die Data unserer einzelnen Sinnesorgane gefunden (Sensualistischer Einfachheitsbegriff).

Zersetzung innezuhalten. Ob so freilich überhaupt ein brauchbarer Empfindungsbegriff für die Psychologie herauskommt, mag bezweifelt werden. Das hängt zudem davon ab, ob und in welchem Sinn es solche einfachen Elemente überhaupt gibt.

Wie kann sich nun Empfindung und Moment sonst zueinander verhalten, wenn man sie nicht einfach zusammenfallen lassen will? Geyser bezeichnet als Empfindung den mannigfaltigen „Stoff", das „Material" des Wahrnehmungsgegenstandes, „dem durch verbindende Beziehungen und Verhältnisse die Form des Wahrnehmungsgegenstandes verliehen wird". Empfindungsstoff sind den angeführten Beispielen nach z. B. auch Stamm, Zweige und Blätter an einem Baum (Lehrbuch d. Psychol.[3] Nr. 339). Das Merkmal der Einfachheit wird ausdrücklich ausgeschieden (Nr. 344). Aber immer noch bilden die Empfindungen T e i l e des Wahrnehmungsgegenstandes, verhalten sich zu ihm wie Teil zum Ganzen (Nr. 339, 346). Tatsächlich werden auch von Geyser in der Empfindungslehre dieselben Gegenstände behandelt wie in der traditionellen Psychologie. Man kann demgegenüber fragen, ob nicht die Teile eines Wahrnehmungsgegenstandes, die doch in der gleichen Seinsschicht wie das Ganze liegen, nicht in derselben Weise wahrgenommen werden können wie dieses, besonders dann, wenn sie vollends aus dem Teilzusammenhang herausgelöst und verselbständigt sind. Und vor allem, sind die Töne, die durchgehend als Empfindungen bezeichnet werden, lediglich Teile eines Wahrnehmungsgegenstandes? Sind sie nicht in sich völlig selbständig? Auf diesem Wege ist es jedenfalls nicht möglich, eine eigene Sphäre von Empfindungsgegenständen zu finden, die klar geschieden wäre von der der Wahrnehmungsgegenstände; beide laufen ineinander über. Empfindungslehre und ontologische Teil- und Momentenlehre fallen wieder zusammen.

Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, einen Empfindungsgegenstand namhaft zu machen, der eine klare Unterscheidung von Elementarmoment und Empfindungsdatum und damit auch von Wahrnehmen und Empfinden erlaubt. Trotzdem seien einige Andeutungen in dieser Richtung versucht. Wir müssen uns gleichsam aus der ganzen Schicht der Wahrnehmungsgegenstände zurückheben, um eine eigene Empfindungsgegenständlichkeit zu entdecken. Wir müssen unsere Wahrnehmungen in eigentümlicher Weise „reduzieren". Es genügt nicht die von Husserl als phänomenologische Reduktion bezeichnete Suspendierung der Existenzmeinung (der „Generalthesis"). Sie läßt den Wahrnehmungsgegenstand noch immer in seiner vollen plastischen Gestalt draußen stehen. Der geforderte Prozeß kann als

„Feldreduktion" bezeichnet werden. Sie besteht darin, daß wir darauf reflektieren, welchen „Platz" ein Wahrnehmungsgegenstand im jeweiligen Sinnesfeld ausfüllt, welches Aussehen er unabhängig von allen Auffassungsakten in ihm zeigt. Der hindurchschauende Blickstrahl wird dabei gleichsam „abgestellt". Wir gelangen so zu dem, was Husserl in den „Ideen . . ." als Empfindungsdatum oder sensuelle ὕλη bezeichnet (§ 85). Typische Reduktionen dieser Art können wir etwa auf optischem Gebiet vollziehen, wenn wir darauf achten, welche Form oder Farbe ein Körper nicht selbst hat, sondern welche er in perspektivischer Abschattung in unserem Sehfeld einnimmt. So verfährt etwa der moderne Maler, um ein perspektivisch richtiges Bild zeichnen zu können, wenn er die dreidimensionale Welt in eine zweidimensionale überführt und die Farben ins Auge faßt, nicht nur wie sie als Dingfarben bestehen, sondern wie sie durch Schatten, Beleuchtung usw. getönt sind. Noch deutlichere Divergenz zeigt etwa das Empfindungsbild des Kurz- oder Weitsichtigen vom echten Wahrnehmungsgegenstand. Diese Empfindungsdaten sind nicht etwa als Teile im Wahrnehmungsgegenstand enthalten wie der Stamm im Baum usw., fundieren diesen also nicht nach Art der Teil-Fundierung; sondern die Wahrnehmung geht hier durch die Empfindungsdaten hindurch, verarbeitet sie, macht sie transparent nach Art der Transparenz-Fundierung. Wie so etwas möglich ist, darüber ist hier nicht zu entscheiden.

Nicht bei jeder Wahrnehmung wird sich unterscheiden lassen zwischen Wahrnehmungsgestalt und „Feldgestalt"; so besonders nicht bei den niederen Sinnen, Geruch, Geschmack, Schmerzempfindung usw., im abgeschwächten Maß auch wohl nur bei den reinen Tongebilden. Hier ist also eine Feldreduktion ausgeschlossen. Es wäre deshalb vielleicht zweckmäßiger, da nicht von Empfindung, sondern von unmittelbarer (nicht durch Empfindungen vermittelter) Wahrnehmung zu reden. Empfindungen bestehen also nur relativ auf hindurchschauende Wahrnehmung. Durch entsprechende Auffassungsakte können also Wahrnehmungsgegenstände zu Empfindungsdaten werden. Man denke an stereometrische Figuren auf dem Papier, die zunächst planimetrisch als bloße Liniengewirre wahrgenommen werden, bei plastischer Auffassung aber als transparente Empfindungsdaten für dreidimensionale Körpermodelle fungieren. Freilich auch am wahrgenommenen Liniengewirr läßt sich z. B. bei schiefer Lage des Papiers zum Auge noch eine Feldreduktion vornehmen.

Für uns kommt es nun auf folgendes an: Empfindungsdata sind an sich in demselben Sinne zusammengesetzt wie Wahrnehmungs-

gegenstände. Sie sind ebenso teilhaltig, teilbar oder einfach. Es gibt Momente von Empfindungsdaten, wie es Momente von Wahrnehmungsgegenständen gibt. Beide stehen in Parallelordnung zueinander. Wir sehen also, daß sich die Einteilung in Empfindungsdata und Wahrnehmungsgegenstände mit der in Ganzes und Teil (Teilbares, Einfaches usw.) überschneidet. Damit ist eine klare Scheidung des Empfindungs- vom Teilbegriff gefunden; zugleich ergibt sich die Grundlage für ein reibungsloses Nebeneinander von Ontologie und Psychologie, die man freilich hier angemessener als „gegenständliche Phänomenologie" bezeichnete.

§ 11. Über Relationen im allgemeinen und einfache Relationen (Elementarrelationen).

Die bisher beispielsweise untersuchten einfachen Gegenstände waren im wesentlichen Dinggegenstände oder dinganaloge Gebilde wie die Momente, die ja lediglich unselbständige Teilausschnitte von selbständigen Gegenständen waren. Nun gibt es aber noch eine ganze Reihe von nicht-ideehaften Gegenständen, bei denen gleichfalls Teilbarkeit und Einfachheit in Frage kommt. Vollständigkeit ist für uns in diesem Zusammenhang weder möglich noch erforderlich; nicht möglich, weil die Ontologie bisher noch nicht die systematische Übersicht und Klarheit über die Gegenstandsarten überhaupt geschaffen hat, die die Voraussetzung für die Auffindung aller Elementargegenstände in den einzelnen Gegenstandsregionen bilden würde; nicht erforderlich, weil uns die Untersuchung der einfachen Gegenstände nicht Selbstzweck ist, sondern nur die Grundlage bieten soll zur Untersuchung einfacher Ideen.

Bereits in anderem Zusammenhang (S. 48) wurde darauf hingewiesen, daß unselbständige Teile nicht die einzigen unselbständigen Gegenstände sind. Dabei war zunächst an die Relationen gedacht. Diese sind nun, wie besonders aus der Untersuchung der Momente hervorging, in der Tat eine besonders wichtige Klasse von Gegenständen. Das läßt es angebracht erscheinen, von den Elementargegenständen vor allem einmal die elementaren Relationen zu erforschen. Dabei wird es sich nicht vermeiden lassen, auch einiges Grundsätzliche über Relationen überhaupt auszuführen. Die bisherigen Ergebnisse auf diesem Gebiet sind vom ontologischen Gesichtspunkt noch wenig befriedigend und verlangen jedenfalls dann eine Ergänzung, wenn bereits die einfachen Relationen untersucht werden sollen. Dabei wird im folgenden bei allen Spezialunter-

suchungen über einzelne Relationen nur die Erkenntnis von Zügen erstrebt, die für die Relation überhaupt charakteristisch sind.

Wir versuchen uns zunächst eine Übersicht über die Hauptarten von Relationen zu verschaffen. Zwei Hauptgruppen springen von vornherein ins Auge und sind auch längst richtig unterschieden worden. Auf der einen Seite stehen die Beziehungen, die zwischen den Gegenständen in ihrem äußeren Nebeneinanderstehen gleichsam von Natur bestehen, die ihrem Wesen nach niemals auf Grund von Vergleich, sondern nur auf Grund einer besonderen schlichten Wahrnehmung ermittelt werden können. Es sind das die Relationen der räumlichen und zeitlichen, aber auch ideellen Lage (Stellung in einer mathematischen Ordnung, im System der Begriffe usw.), die Relationen der Kausalität, die Beziehungen der intentionalen Meinung, des Teil-Ganzen usw. Meinong hat sie bereits 1882 als Realrelationen bezeichnet[1]). Da sie indessen nicht nur zwischen Realem vorkommen, auch die Frage nach der Realität von Relationen hier aus dem Spiel bleiben soll, ziehe ich die Bezeichnung „Stellungsrelationen" oder „taktische Relationen" vor.

Auf der anderen Seite stehen Beziehungen wie Gleichheit, Ähnlichkeit und ihre Gegensätze Ungleichheit, Unähnlichkeit, Verschiedenheit, ferner Identität (ein in sich sehr problematisches Gebilde, das hier nicht näher untersucht werden soll), Proportionalität usw. Äußerlich sind sie dadurch gekennzeichnet, daß sie ihrem Wesen nach auf Grund von Vergleich wahrgenommen werden können (aber nicht nur auf Grund von Vergleich!). Sie liegen nicht eigentlich „zwischen" den Gegenständen in ihrem natürlichen Nebeneinander, wie in gewissem Sinne die Stellungsrelationen, sondern sie beziehen sich auf das Innere ihrer Relationsträger. Meinong bezeichnet sie als Idealrelationen; im folgenden seien sie „Inhaltsrelationen" genannt. Mit all dem sind natürlich nur vorläufige Andeutungen gegeben, die erst im folgenden ihren vollen Sinn erhalten können.

Betrachten wir zunächst die Stellungsrelationen und gehen dabei vom Beispiel des räumlichen Lageverhältnisses zweier Sterne aus. Stern A steht zu Stern B in der Entfernungsbeziehung (im Abstand) E (liege über, unter, rechts oder links von B). Was ist uns hier nun eigentlich gegeben? Sinnenmäßig zunächst nur drei in sich völlig selbständig auffaßbare Gegenstände, die zwei Relationsträger A und B und ferner die zwischen A und B gelegene Raumstrecke E. Diese Raumstrecke ist natürlich nicht die Relation. Als Zwischenglied möge

1) Zur Relationstheorie, Humestudien II; Ges. Abhdlgen. Bd. II, Leipzig 1913 f.

sie die Bezeichnung „Interjekt" führen. Es muß danach in dem Entfernungsverhältnis noch etwas anderes enthalten sein als diese drei isolierten Elemente, in die zunächst die Relation zu zerfallen scheint.

Nun kann ich das Interjekt, die indifferente Raumstrecke E, auch auffassen als die kürzeste Linie zwischen A und B, als Abstand, als Verbindungslinie, als Entfernung im uneigentlichen Sinne, die man z. B. zurücklegen kann. In dieser Rolle kann das Interjekt verschieden groß sein, was für das Lageverhältnis, die Entfernungsrelation offenbar keinen Sinn haben kann. Die Relation ist also auch noch etwas anderes als das in seiner Bedeutung für die Relationsträger gesehene Interjekt. Es ist eine ganz eigene Blickrichtung erforderlich, damit uns im Übergehen von A zu B längs E der Bewußtseinsinhalt entgegentritt, der sich noch am ehesten umschreiben läßt mit der prädikativen Wendung „E-entfernt". Es geschieht das in einem eigentümlichen Aufleuchten. Hier haben wir die unmittelbare, selbst unterbau-fundierte Grundlage der Relation; sie mag hier das „Fundat" heißen. Dieses Gebilde ist aber von der vollen Relation noch zu unterscheiden. Deren Wesen besteht im Nebeneinander von A und B, im Entfernungsverhältnis E des A zu B. Danach sind zu unterscheiden:

1. die Relationsgrundlagen (zwei Relationsträger mit oder ohne Fundamente) — je nachdem, ob sich die betreffende Relation gleichmäßig homogen auf die ganzen Träger stützt oder als differenzierte Relation in einigen ihrer Partien ihre vorzugsweisen Stützen (Fundamente) hat —; dazu ein Interjekt, in verschiedener „Rolle" auffaßbar;

2. das Fundat, das unmittelbare Ergebnis der Relationswahrnehmung, unterbau-fundiert in den Relationsgrundlagen;

3. das fundierte Ganze zwischen den Trägern, die Relation selbst, das mittelbare Ergebnis der Relationswahrnehmung, in einem eigentümlichen „zwischen" gelegen, nicht räumlich „zwischen" wie das Interjekt, sondern gleichsam „zwischen-über". Sie ist unmittelbar im Fundat, mittelbar in den Relationsgrundlagen unterbau-fundiert.

Wir wollen dies Schema noch an einigen anderen Stellungsrelationen zu bestätigen versuchen. Betrachten wir zunächst die Kausalrelation! Der Fall liegt insofern schwieriger, als die Elemente dieser Relation sehr viel mehr in das Ganze verschmolzen sind, wie bei der räumlichen (oder zeitlichen) Lagerelation, und erst durch sorgfältige Analyse herausgehoben werden können. Es genügt in diesem Zusammenhang, wenn wir uns auf die mechanische Kausalität beschränken.

Eine Billardkugel treffe auf eine andere und bringe sie ins Rollen. Wir brauchen dabei den wirklichen „metaphysischen" Sachverhalt gar nicht hereinzuziehen. Wir beschränken uns auf das, was wir meinen, wenn wir von mechanischer Kausalität sprechen. Es ist nun sicher eine phänomenologisch unrichtige Beschreibung, die behauptet, wir nähmen in solch einem Fall unmittelbar nichts anderes wahr als die Sukzession zweier Bewegungen. Mindestens glauben wir wahrzunehmen, daß im Moment des Stoßes etwas Dynamisches von der Kugel A auf die Kugel B übergeht, deren Ins-Rollen-kommen bewirkt und begründet. Ohne dies vermeinte Etwas näher untersuchen und veranschaulichen zu wollen, bezeichnen wir es hier als Bewegungsenergie. Die vermeintlich wahrgenommene Sachlage ist dann die: Kugel A stößt auf Kugel B, von Kugel A geht dabei Energie auf Kugel B über, und infolge davon setzt sich Kugel B in Bewegung. Die übergehende Energie ist nun offenbar nicht die Kausalrelation. Sie spielt in dieser vielmehr die Rolle des Interjekts. Freilich ist das Interjekt hier ontologisch weit unselbständiger als im vorangehenden Fall die zwischenliegende Raumstrecke. Bewegungsenergie ist wesensmäßig an Energieträger geknüpft, kann nicht für sich existieren wie die beiden Kugeln. Sie kann also auch immer nur aufgefaßt werden als Energie von A oder von B. Ihre adäquate Veranschaulichung erfolgt daher vermutlich in einem ähnlichen Akt wie die der Momente. Aber damit haben wir noch nicht die Kausalrelation selbst erfaßt. Dazu müssen wir vielmehr in eigentümlicher Weise der vermeinten Energieübertragung folgend oder entgegenlaufend von A nach B hinübergehen, und dabei das eine im Hinblick auf das andere betrachten. So konstituiert sich für uns zwischen A und B der Inhalt „wirken" analog dem Fundat „E-entfernt" im vorigen Fall. Auf Grund dieses Fundates erfolgt nun die Relationserkenntnis: A steht zu B in Kausalbeziehung, es besteht Kausalbeziehung „zwischen" A und B.

Als dritte Stellungsrelation betrachten wir noch kurz die Intentionalbeziehung. Auch hier haben wir zunächst zwei Träger, ein meinendes Ich und einen gemeinten Gegenstand. Außerdem geht vom Ich zum Gegenstand ein intentionales „Band" hinüber, ein „Meinungsstrahl", der gleichsam kontinuierlich hinüberstrahlt. Er ist das Interjekt, das beide in Beziehung zueinander hält. Dieser Strahl selbst ist nur durch Reflexion sichtbar zu machen. Aber auch er ist nicht die Meinungsrelation selbst. Erst ihm entlanglaufend und Ich und Gegenstand aufeinander beziehend erwächst uns der Inhalt „intentional bezogen". Von ihm ist dann noch die Meinungsbeziehung

selbst zu unterscheiden, zu der jener nur das Fundat ist. Ihr adäquater Ausdruck wäre: Ich und Gegenstand stehen in Meinungsbeziehung, zwischen beiden steht Meinungsbeziehung. — Auf weitere Beispiele, die ontologisch interessante Modifikationen enthalten würden, können wir hier verzichten.

Gehen wir nun zur Betrachtung einiger Inhaltrelationen über und beginnen mit der Gleichheitsbeziehung etwa zweier Billardkugeln! Sofort tritt uns ein grundsätzlicher Unterschied zu den Stellungsrelationen entgegen. Ein Interjekt, wie wir es bei diesen zwischen den Relationsträgern vorfanden und dem entlanglaufend wir die Relation selbst ermittelten, fehlt bei den Inhaltrelationen. Unterlage der Relation sind nur die beiden Relationsträger. Was zwischen ihnen stellungsmäßig liegt, ist für die Inhaltsrelation belanglos. Daraus folgt: Wir können hier nicht wie dort zur Auffindung der Relation das „Zwischen" der Träger durchlaufen, uns ihm gleichsam anschmiegend. Sondern führerlos müssen wir direkt von einem Träger auf den anderen hinüberspringen. Nur auf die innersachliche Beziehung kommt es an. Wir müssen deshalb vor aller Relationserkenntnis bereits eine gewisse Kenntnis vom Inneren der Relationsträger haben.

Wenn auch das Interjekt in der Inhaltsrelation fortfällt, so fehlt deshalb noch nicht das Fundat. Wir müssen hier eine kurze Skizze der Grundzüge des Vergleichs, vor allem nach der noematischen Seite hin, einschieben. Dabei soll nicht verkannt werden, daß Gleichheitswahrnehmung auch auf anderem Wege als durch Vergleich zustande kommen kann, wie das von Bühler, Brunswig und anderen mit Recht hervorgehoben worden ist. Wir gehen nur deshalb vom explizit-bewußten Vergleich aus, weil hier die einzelnen Züge der Inhaltrelation sich am klarsten und deutlichsten enthüllen.

Der Vergleich beginnt mit einem geistigen Nebeneinanderstellen der beiden Vergleichsgegenstände. Aber das ist noch nicht das eigentliche Vergleichen selbst. Ihr Nebeneinanderstehen ist erst die Grundlage für den Vergleich selbst. Das unmittelbare geistige Aneinanderhalten der Gegenstände im Vergleich hat nur dann einen Sinn, wenn es verbunden ist mit einer Blickeinstellung auf Relationserfassung. Worin besteht diese nun, was ist es, was sich dabei darstellt?

Man könnte zunächst auf den Gedanken kommen, jene Einstellung sei nichts anderes als eine Erwartungsintention, z. B. auf Gleichheit, d. h. auf Wiederkehr desselben Gegenstandes, wobei zur Identität lediglich zeitlich kontinuierlicher Zusammenhang zwischen den Vergleichsobjekten fehlt. Gleichheit sei dann nichts anderes

als der Erfüllungscharakter, der mit dem zweiten Objekt in bezug auf diese Intention verbunden ist, Ungleichheit der entsprechende Enttäuschungscharakter. Indessen, meine Erwartungsintention kann gerade auf Ungleichheit gehen; ich bin etwa auf eine Überraschung eingestellt. Dann wird meine Erwartung gerade durch Gleichheit enttäuscht. Wenn also Erwartung und Erfüllung beim Vergleich überhaupt eine Rolle spielen, so liegt dem eine ganz eigentümliche, sozusagen offene Intention zugrunde, die weder erfüllt noch enttäuscht werden kann, sondern die ohne jeden Unterschied Gleichheit wie Ungleichheit als Vergleichsergebnis hinnimmt. Diese offene Intention ist etwas, was der Aufmerksamkeit der Aktphänomenologie bisher entgangen ist. Die inhaltliche Besonderheit der Intentions- und ‚Antwort'akte (d. h. der Akte, die die fragende Offenheit der offenen Intentionsakte in irgendeiner Weise schließen), kann aber bei jeder Vergleichsrelation erst erkannt werden, wenn wir wissen, was Gleichheit, Ähnlichkeit usw. selbst ist, was sich hier „gibt"; aus der noctischen Seite des Aktes ist das nicht zu entnehmen.

Gehen wir nun einmal in offener Intention auf Inhaltrelationen von Kugel A zu Kugel B hinüber. Bei B angekommen, konstituiert sich dann der eigentümliche Inhalt „gleich", der sich auch umschreiben läßt als „Wieder wie der Ausgangsgegenstand, aber nicht mit ihm identisch". Beide Kugeln sind deshalb miteinander verwechselbar und gegeneinander austauschbar. Aber dieser Inhalt ist noch nicht die Gleichheitsbeziehung der beiden Kugeln selbst. Erst auf Grund des isoliert neben der Wahrnehmung von B aufleuchtenden Fundats „gleich" erhebt sich die Wahrnehmung der Gleichheit von A und B. Das „gleich" muß erst wieder in Beziehung gesetzt werden zu den Relationsträgern. — Die Unterschiedenheit des Fundats von den Relationsträgern erklärt es, daß wir, wie besonders von Brunswig hervorgehoben wird, ganz deutlich erkennen können: „dieser Gegenstand ist einem anderen in ganz bestimmtem Maße ähnlich", ohne daß wir diesen anderen Gegenstand zunächst entdecken könnten. Voll gegeben ist uns dann nur der eine Träger und das Fundat. Die Relation selbst scheint dagegen noch irgendwie unvollkommen dazustehen, noch ohne feste Stütze zu sein.

Wir müssen nun eine ideale exakte Gleichheit von einer nur „deskriptiven" inexakten Gleichheit unterscheiden. Es gibt nur eine einzige exakte Gleichheit, kein Mehr oder Minder davon. Die Gleichheiten zweier kongruenter Dreiecke, zweier kongruenter Vierecke und zweier gleicher Zahlen sind genau gleich; sie haben nicht verschiedene Grade und Qualitäten. Aber sie sind deshalb noch nicht mit-

einander identisch. Bei mehreren gleichen Gegenständen besteht immer zwischen je zweien je eine besondere Gleichheit, die ebenso individuell ist wie ihre Träger. Denn wesensmäßig kann zwischen mehr als zwei Gegenständen nicht eine einzige identische Beziehung bestehen, genau so wenig, wie zwischen drei gleich weit voneinander entfernten Punkten eine identische Linie gezogen werden kann. Andernfalls müßten auch die Träger dieser identischen Relation bis auf zwei zusammenfallen. — Der Gleichheitsbegriff, den wir im täglichen Leben verwenden, ist dagegen nur ein inexakter, annäherungsweiser. Hier lassen sich allenfalls verschiedene Grade von Gleichheit unterscheiden.

Auch der Fall der Ähnlichkeit ist noch kurz zu betrachten. Wir vergleichen wieder Geigenton a und Klavierton a. Vom einen zum anderen übergehend und auf ihr inhaltliches Verhalten zueinander achtend, stellen wir fest, daß im zweiten der Inhalt des ersten teilweise wiederkehrt, sich ohne Identität teilweise mit ihm deckt, an ihn „erinnert". Letzteres ist ein guter Ausdruck der Situation, der zugleich auf den inneren Zusammenhang zwischen Ähnlichkeit und assoziativer Reproduktion hinweist. Ähnlichkeit erinnert schon ihrem Wesen nach an anderes, zieht es gleichsam herbei [1]). Das zeigt auch die Wortetymologie: Ähnlichkeit von ahnen (etwas anderes ahnen lassend), semblable = scheinend (wie jenes), similis aus sem-, eins (= eine Einheit bildend) usw. Eigentlich beschreiben oder definieren läßt sich jenes eigentümliche „ähnlich" natürlich nicht, das hier im Vergleich aufleuchtet. Es bildet jedenfalls die Grundlage für die Wahrnehmung der Ähnlichkeitsrelation selbst.

Es gibt nun eine ganze Reihe von Ähnlichkeiten. Dabei fehlt jener Unterschied von exakter und unexakter Relation, den wir oben bei der Gleichheit machten. Es gibt nur ein nach beiden Seiten unklar abgegrenztes Mehr oder Minder von Ähnlichkeit. Ähnlichkeiten zwischen verschiedenen Gegenständen können dabei selbst gleich sein. So kann die Ähnlichkeit zwischen einem bestimmten Hellgrün und einem Dunkelgrün genau so groß („intensiv") sein wie die zwischen einem Hellrot und einem Dunkelrot. — Außer der größenmäßigen Verschiedenheit der Ähnlichkeiten kommt noch die von gegliederter (differenzierter) und ungegliederter (undifferenzierter) Ähnlichkeit in Betracht, von der im § 5 bereits ausreichend die Rede war.

Der Fall der Verschiedenheit ist für uns nicht weiter lehr-

1) Vgl. hierzu die Ausführungen bei Scheler, a. a. O. S. 464.

reich. Modifikationen hätten in einer Monographie der Relationen ihren Platz. Dort wäre auch der Ort zu einer eingehenden Untersuchung von so eigentümlichen Relationen wie Verträglichkeit und Unverträglichkeit, Angemessenheit und Unangemessenheit usw. Sie scheinen eine Mittelstellung zwischen Stellungsrelationen und Inhaltrelationen einzunehmen. Sie haben keine Interjekte zwischen sich und können deshalb auch nicht wie Stellungsrelationen wahrgenommen werden. Zuvor muß ihr inhaltliches Wesen erkannt sein. Aber sie werden auch nicht durch eigentlichen Vergleich erfaßt. Es kommt offenbar zum Teil auf so etwas wie wesensmäßiges Nebeneinander-Bestehen-Können an, das im inneren Wesen der Relationsträger seinen Grund haben muß. An die Stelle des Vergleichs tritt bei Feststellung dieser Relationen die Variation der wechselnd kombinierten Gegenstände.

Wieweit sind nun die so charakterisierten Relationen *teilbar*? Diese Frage hat bei den Stellungsrelationen nichts zu tun mit der nach der Teilbarkeit der Interjekte. Diese unterscheiden sich grundsätzlich nicht von den selbständigen Gegenständen, sind wie jene zerstückbar, zerlegbar und zersetzbar. Anders steht es mit den Fundaten und den auf sie begründeten Relationen. Zunächst sind sie nicht im selben Sinne unmittelbar *zerstückbar* wie die früher behandelten Gegenstände. Wohl kann ich die *Strecke*, die „Entfernung" zwischen A und B beliebig zerstücken. Aber ich kann nicht eine *Beziehung* zwischen zwei Gegenständen beispielsweise halbieren. Denn sie ist nicht durch ein „Feld" hindurch ausgebreitet wie das Interjekt, was die Voraussetzung der Zerstückbarkeit bildet (vgl. S. 24). Sie liegt ja nicht in der gleichen ontologischen Ebene mit den Relationsträgern. Ist die Strecke AB in die Unterstrecke AX und XB zerstückelt, so sind die Lagerelationen der Punkte A zu X und X zu B deshalb noch nicht Stücke der Relation A zu B, wie AX und XB Stück der Strecke AB sind. — Nun kann ich allerdings noch an eine *indirekte* Zerstückung der Stellungsrelationen in gleichsam anderer „Richtung" denken. Ich kann die Relationsträger, soweit sie das in sich zulassen, zerstücken, und dann zwischen allen den so entstandenen Stückteilen Sonderrelationen feststellen. Damit ist auch die Gesamtrelation in Stückrelationen zerstückt. Solche Relationszerstückung kann natürlich unbegrenzt fortgesetzt werden, wo sie überhaupt *einmal* in Frage kommt: Es gibt in diesem Fall ebensowenig *indirekt* unzerstückbare einfache Relationen (Elementarrelationen) wie unzerstückbare Relationsträger.

Etwas anders steht es mit der *Zerlegbarkeit* der Relationen. Relationen können in sich gegliedert (differenziert) sein. Sie setzen

sich dann aus mehreren Unterrelationen zusammen. Allgemein ist das immer dann der Fall, wenn in einer Relation besondere Fundamente in den Relationsträgern unterscheidbar sind. Zwischen den Fundamenten bestehen dann besondere Relationen als Teile der Gesamtrelation, die diese in besonderem Maße stützen und „begründen". Der Fall ist uns bereits vor der differenzierten Ähnlichkeit und Verschiedenheit her gut bekannt, die die Zersetzung in Momente ermöglichten. Gegenstände sind also zersetzbar auf Grund der Zerlegbarkeit der zwischen ihnen bestehenden differenziert gegliederten Relationen in Unterrelationen. Zu beachten ist, daß in diesem Fall die Relation unmittelbar gegliedert und zerlegbar ist, nicht ausschließlich mittelbar auf Grund der Gliederung und Zerlegung ihrer Träger zerlegt werden kann, wie das eben bei der Zerstückung der Relation der Fall war.

Doch ist auch bei der Zerlegung etwas Analoges möglich. So sind zwei kongruente Dreiecke einander unmittelbar gesehen in völlig ungegliederter Weise gleich. Ihre Gleichheit ist direkt nicht zerlegbar. Erst wenn ich die Gleichheitsträger in sich zerlege in die einzelnen Seiten, Winkel usw. und diese nun besonders vergleiche, gliedert sich indirekt auch die Gleichheit zwischen den Dreiecken in einzelne gleiche Gleichheiten. Ohne das verschmelzen sie zu einer einzigen in sich homogenen Gleichheit. Genau genommen müßten wir so zwischen unmittelbar und mittelbar unzerlegbar-einfachen Relationen unterscheiden. Bezüglich der unmittelbaren Zerlegbarkeit gilt ohne weiteres das, was im § 3 allgemein über Unzerlegbarkeit festgestellt wurde. Wo also eine Relation sich gleichmäßig undifferenziert über zwei Gegenstände erstreckt, da liegt eine unmittelbar unzerlegbare Relation vor. Mittelbar unzerlegbar ist dagegen eine Relation dann, wenn auch die Relationsträger in sich unzerlegbar sind, wie z. B. zwei gleiche Töne. — Die Sphären der unmittelbar und mittelbar unzerlegbaren Elementarrelationen überschneiden sich. Bei differenzierter Ähnlichkeit von unzerlegbaren, nur noch zersetzbaren Momenten besteht z. B. unmittelbare Zerlegbarkeit der Relation bei mittelbarer Unzerlegbarkeit.

Neben der Zerstückung und Zerlegung gibt es aber auch noch eine Zersetzung der Relationen. Es soll versucht werden, sie an zwei Beispielen darzutun.

C sei von A und von B je e Meter entfernt, wobei A und B an verschiedenen Stellen der Peripherie eines um C mit dem Radius e gedachten Kreises liegen mögen. Zwischen den beiden in sich ungegliederten Lagebeziehungen C zu A und C zu B besteht nun offen-

bar Ähnlichkeit, nicht Gleichheit. Diese Ähnlichkeit ist aber selbst differenziert. Gleichheit besteht hinsichtlich der Weite der Entfernung (Distanz), Ungleichheit hinsichtlich der Entfernungsrichtung. Demgemäß läßt sich die Lagerelation also zersetzen in eine Weitenrelation und eine Richtungsrelation. — In ähnlicher Weise könnte innerhalb der Kausalbeziehung unterschieden werden zwischen den Unterbeziehungen der „Intensität" (ob nezessierend oder nur inklinierend) und der „Qualität" (ob mechanisch, chemisch, organisch oder seelisch-triebmäßig usw.).

Es gibt also auch eine Zersetzung von Relationen. Ihre Bedingungen sind natürlich dieselben, welche wir für Zersetzung überhaupt aufstellten. Das heißt: Auch Zersetzbarkeit einer Relation geht zurück auf differenzierte Ähnlichkeit und Zerlegbarkeit der Relation zwischen der zu zersetzenden und anderen Relationen. Unterscheiden müssen wir ähnlich wie bei der Zerlegung von Relationen zwischen unmittelbarer und mittelbarer Zersetzung: unmittelbarer, die auf dem direkten Vergleich von Relationen auf differenzierte Ähnlichkeit hin beruht; mittelbarer, die von den zersetzten Relationsträgern ausgeht und deren Momente dann auf ihre Sonderrelationen vergleicht, die dann Zersetzungsteile der Gesamtrelation bilden. Mittelbar unzersetzbare Relationen liegen da vor, wo die Relationsträger unzersetzbar sind, unmittelbar unzersetzbare Relationen, wo die Bedingungen der Unzersetzbarkeit in den Relationen selbst erfüllt sind, d. h. wo eine Relation zu keiner anderen mehr differenziert ähnlich ist. In diesem Sinne ist Gleichheit eine unmittelbar unzersetzbar-einfache Relation und zwar eine absolut unzersetzbare, da es ja wesensmäßig nur eine Art von exakter Gleichheit gibt. Dagegen ist Gleichheit mittelbar zersetzbar, soweit sie zwischen ihrerseits zersetzbaren Gegenständen besteht.

§ 12. Über Relations- und Außenbestimmtheiten.

Schon öfters war in den bisherigen Ausführungen von den Relationsbestimmtheiten die Rede. Hier ist der Ort, über sie einiges Grundsätzliche zu sagen.

Zunächst soll uns dabei die Frage beschäftigen, in welchem Verhältnis diese Gebilde zu ihren Trägern stehen. Stücke, Glieder, Momente hatten das eine gemeinsam, daß sie einem Ganzen eingelagert waren; sie waren in diesem Sinne Innenbestimmtheiten der Gegenstände. Anders steht es mit den Relationsbestimmtheiten, deren Bedeutung praktisch ungleich größer ist als

die der Innenbestimmtheiten. Sie bestehen *an*, nicht *in* ihren Trägern. Alle Bestimmtheiten, die sich in der Weise der Relationsbestimmtheit nur *an* den Gegenständen, nicht *in* ihnen finden, nennen wir allgemein *Außenbestimmtheiten*[1]).

Legen wir als Beispiele zugrunde Bestimmtheiten wie „neben A liegend", „ursächlich für B", „gemeint von I (intendiert)", „dem B gleich (ähnlich, verschieden) seiend", „dem B angemessen" usw. Von vornherein ist dabei die Auffassung abzulehnen, als ob die Relationsbestimmtheiten mit jenen Fundaten identisch seien, von denen im vorangehenden Paragraphen als unmittelbaren Grundlagen der Relationen die Rede war. Fundate hafteten nicht als Bestimmtheiten an den Relationsträgern — wenn auch ihre Charakterisierung aus sprachlichen Schwierigkeiten leicht irreführen mag —, sondern sie gaben sich als eigentümliche Gebilde, die zwischen den Relationsträgern, angekommen beim zweiten Relationsträger, auftauchten. Diese neutralen Zwischengebilde waren die Grundlage der Relationswahrnehmung. Bei den Relationsbestimmtheiten ist dagegen umgekehrt die Relation die Grundlage, die Relationsbestimmtheit das durch die Relation Fundierte. Relationsbestimmtheiten bringen zum Ausdruck, daß ihre Träger zugleich Träger einer Relation sind. So sind die oben genannten Außenbestimmtheiten sinnidentisch mit „in Nebeneinanderrelation stehend zu A", „in Wirkensbeziehung zu B stehend", „in Ähnlichkeitsrelation zu B stehend" usw. Die Relationsbestimmtheit ist hiernach mehrfach fundiert; zunächst unmittelbar auf die Relation; ferner mittelbar durch die Relation auf deren Fundate und schließlich auf die Relationsträger und deren Relationsfundamente.

In gewissem Sinne sind nun die Relationen immer schon in den Relationsbestimmtheiten enthalten. Zwar nicht wie reale Teile im Ganzen; denn was *zwischen* zwei Gegenständen liegt, kann nicht gleichzeitig Teil von etwas nur an *einem* befindlichen sein. Aber ihrem Sinne nach ist doch die Relationsbestimmtheit auf die Relation bezogen, kann nicht ohne sie gedacht werden. Ohne sie fällt sie in sich zusammen. Die Relationsbestimmtheit besteht in der eigentümlichen durch die Relation qualifizierten Bestimmtheit ihres Trägers. Die Relation ist daher, wenn auch der eigentlichen Relationsbestimmtheit „transzendent", doch konstituierender Bestandteil, „integrierendes

1) Von inneren und äußeren Beschaffenheiten der Gegenstände spricht bereits Bolzano (Wissenschaftslehre 1837, Bd. I § 80, bes. S. 382). Nur scheint er mir die ontologische Natur der die äußeren Beschaffenheiten fundierenden „Verhältnisse" noch nicht richtig erfaßt zu haben; er faßt sie als *Beschaffenheiten* des Ganzen aus den beiden Relationsträgern auf.

Zubehör" ihres Wesens. Die Relationsbestimmtheit bezieht die Relation in eigentümlicher Weise ein, indem sie sich wesensmäßig auf sie stützt.

Auf Grund seiner Relationsbestimmtheit, seiner Rolle in der Relation, kann nun auch der gesamte Relationsträger in erneuter Fundierung relativ zu anderen Gegenständen selbst als „Relat" aufgefaßt werden, etwa als Ursache, Wirkung, Nachbar von A.

Aus dem Vorangehenden folgt mit Notwendigkeit, daß es keine einfachen Relationsbestimmtheiten geben kann. Auch wo die Relationsbestimmtheit auf eine Elementarrelation begründet ist, bleibt diese als unablösbares Zubehörstück notwendige Teilkomponente der Relationsbestimmheit. Was diese außerdem noch enthält, braucht hier nicht näher untersucht zu werden. — Eine weitere Zerteilung der Relationsbestimmtheit in anderer Richtung kommt übrigens nicht in Frage, es sei denn mittelbar, sofern die Relation selbst teilbar ist.

Es ist evident, daß die Zahl der Relationsbestimmtheiten durch die der möglichen Relationen festgelegt ist: Zu jeder Relation gehören je zwei Relationsbestimmtheiten. Da nun die Zahl der möglichen Relationen zu einem gegebenen Gegenstand unendlich groß ist — was hier nicht eigens nachgewiesen zu werden braucht —, so sind um so mehr die Relationsbestimmtheiten ihrer Anzahl nach unbegrenzt. Auch jeder einfache Gegenstand hat deshalb unendlich viele Außenbestimmtheiten. Einfache Gegenstände in dem Sinne, daß ihnen jede Außenbestimmtheit fehlte, sind also gänzlich unmöglich. Daß die Unendlichkeit der Außenbestimmtheiten keineswegs auch eine Unendlichkeit der Innenbestimmtheiten zur Folge hat, davon war bereits früher die Rede (S. 45).

Aber wir müssen noch etwas genauer in den Bau der Relationsbestimmtheiten hineinleuchten. Es ist nicht so, daß die Relationsbestimmtheiten gleichsam beziehungslos neben den Relationsträgern ständen. Sie haften vielmehr immer noch als Bestimmtheiten an ihnen, liegen nicht wie Außenwinkel oder Nachbarn um sie herum. Außerdem stehen aber die Außenbestimmtheiten (auf dem Umwege über die Relation) zu den Relationsträgern und ihren Innenbestimmtheiten in einem ebenso gesetzmäßigen Zusammenhang wie die Relationen selbst, die sich auf die Innenbestimmtheiten als Fundamente stützen. Manche Außenbestimmtheiten gründen freilich auch unmittelbar auf dem Ganzen ihrer Träger, ohne besondere Beziehung zu einzelnen Innenbestimmtheiten zu haben; so die negativen Bestimmtheiten wie Zeitlosigkeit, Farblosigkeit usw.

Der Zusammenhang zwischen den Außen- und Innenbestimmtheiten ist nun sehr verschieden eng. Träger von Stellungsrelationen

sind durch eine Relationsbestimmtheit im allgemeinen sehr viel weniger in ihren Innenbestimmtheiten festgelegt als solche von Inhaltrelationen. Aus der Lagerelation eines Gegenstandes zu einem anderen kann ich als Innenbestimmtheit nur seine Räumlichkeit, nicht einmal seine Ausgedehntheit entnehmen. Aus der Gleichheit mit einem bekannten Gegenstande lassen sich dagegen seine gesamten Innenbestimmtheiten ableiten. Kenne ich daher die Relationsbestimmtheiten eines Gegenstandes, so sind mir damit auch seine Innenbestimmtheiten großenteils mitgegeben. Ja es kann häufig zweifelhaft sein, ob überhaupt Außenbestimmtheiten oder diese letztfundierenden Innenbestimmtheiten gemeint sind. Oft hat sich sogar die Bedeutung des sprachlich auf die Außenbestimmtheit gerichteten Ausdrucks ganz auf die Innenbestimmtheit übertragen; so bezeichnet etwa „reizend" heute offensichtlich eine Innenbestimmtheit, obwohl es seinem wörtlichen Sinne nach auf eine Außenbestimmtheit hinzielte (die „reizen" zu können). Das sei noch an einigen Beispielen verdeutlicht.

Klare Fälle von Innenbestimmtheiten sind etwa die Momente der Farbe, Gestalt, des Stoffs usw.; von Außenbestimmtheiten: lusterregend (fundiert auf die Innenbestimmtheit angenehm, anmutig usw.), erhitzend (fundiert auf die Innenbestimmtheit heiß usw.), ebenso Bestimmtheiten wie raumlos, zeitlos, farblos, wertlos. Schwierig liegt es dagegen bei Bestimmtheiten wie schwer, hart, elastisch, glatt. Denn hier handelt es sich offenbar um Bestimmtheiten, die sich nicht bei isolierter Betrachtung eines Gegenstandes enthüllen, sondern die erst in Beziehung zu anderen Gegenständen in Erscheinung treten. Sind sie deshalb nur Außenbestimmtheiten, dann ist „schwer" nichts anderes als „imstande stark zu drücken", hart = imstande starken Druck auszuhalten, elastisch = gegen Druck federnd, glatt = Fremdkörper abgleiten lassend. Dann müßten aber alle diese Bestimmtheiten fundiert sein auf andere Innenbestimmtheiten, die vielleicht heute noch gar nicht bekannt sind und letztlich in der Struktur der kleinsten Teilchen ihren Grund haben. Denn das steht a priori als im Wesen der Relation und der Außenbestimmtheiten begründet fest, daß sie irgendwie auch im Inneren ihrer Träger fundiert sein müssen. — Ein interessantes Beispiel bildet hier auch der psychologische Vermögensbegriff. Soll er nur die Möglichkeit bestimmter seelischer Leistungen bezeichnen, nicht ein seelisches Organ, so muß diese Außenbestimmtheit der Seele begründet sein in irgendwelchen anderen inneren Struktureigentümlichkeiten der Seele, kraft deren sie jene ganz bestimmte Wirkungsmöglichkeit hat. Diese Innenbestimmtheiten zu erforschen muß immer ein letztes Ziel der Psychologie bleiben. — Daß

auch die Röte (= Rotsein), die Helligkeit (= Hellsein) eines Gegenstandes in Wahrheit Außenbestimmtheiten sind, wird im fünften Abschnitt gezeigt werden.

Zu den Außenbestimmtheiten gehört außer den Relationsbestimmtheiten noch eine andere Gruppe, die Sachverhaltsbestimmtheiten (Bestimmtheiten durch Sachverhalte). Das äußerst schwierige Problem des Verhältnisses von Relation und Sachverhalt soll nicht noch in diese Untersuchung hineingezogen werden. Doch können wir als feststehend zugrunde legen, daß es Sachverhalte gibt, die nicht Relationen sein können. So sind Möglichkeit, Unmöglichkeit oder Notwendigkeit des Seins eines Gegenstandes (auch einer Relation), Geschehen, das unmittelbare sachliche Meinungskorrelat des Urteils: „Schwefel ist gelb" usw. bestimmt keine Relationen, kein Sichverhalten von Gegenständen relativ zueinander (oder zu sich selbst — Identität). Es handelt sich hier vielmehr um ein „Sich-verhalten" für sich absolut genommen. Solche Sachverhalte sind nicht etwa als Innenbestimmtheiten in ihren Trägern enthalten. Sie haften aber auch nicht an ihnen im selben Sinne wie das Außenbestimmtheiten tun. Der Sachverhalt gehört nicht als unselbständiges anlehnungsbedürftiges Gebilde zu seinem Träger (wie die Außenbestimmtheiten), sondern umgekehrt der Träger gehört zum Sachverhalt und wird von ihm umfaßt. Sachverhalte können daher schlechthin bestehen oder nicht bestehen, Außenbestimmtheiten nur an ihren Trägern vorkommen oder nicht vorkommen. — Sachverhalte sind in den sich verhaltenden Gegenständen und ihren Innenbestimmtheiten begründet. Den Sachverhalten gegenüber haben nun ihre Träger besondere Außenbestimmtheiten, durch die sie bestimmt werden können, und die wir als Sachverhaltsbestimmtheiten bezeichnen. Solche Sachverhaltsbestimmtheiten sind etwa „notwendig seiend" (= Notwendigkeit des Seins habend) oder „werdend" (= Werden habend). Sie alle sind im gleichen Sinne Außenbestimmtheiten wie die Relationsbestimmtheiten. Es gilt also von ihnen mutatis mutandis dasselbe wie von jenen.

§ 13. Über Funktionsgebilde.

Es wird sich im weiteren Verlauf der Arbeit als zweckmäßig erweisen, schon an dieser Stelle eine Gruppe von Gegenständlichkeiten zu behandeln, die innerhalb der Ideenwelt eine besonders wichtige Rolle spielen. Es sind das die eigentümlichen Gebilde, die sprachlich in Worten wie: und, oder, zwar, nicht, aber, ist usw. zum Ausdruck kommen. Husserl bezeichnet sie als „kategoriale Bedeutungsformen"

(6. Log. Untersuchung, 2. Abschn. § 40), Pfänder in seiner Logik als rein funktionierende Begriffe oder Funktionsbegriffe. Es mag zunächst in Verwunderung setzen, daß logische Gebilde in diese ontologische Untersuchung hineingezogen werden sollen. Der Grund dafür kann erst in der Ideenlehre selbst voll ersichtlich werden. Funktionale Struktur findet sich jedenfalls weitgehend auch an ontologischen Gegenständen. Es gibt nicht nur Funktionsbegriffe. Außerdem entsprechen natürlich auch allen logischen Gebilden jeweils Ideen. Schon deshalb müssen sie in diese Vorbereitung der Ideenlehre miteinbezogen werden. Es versteht sich, daß es uns dabei in keiner Weise auf eine unter logischem Gesichtspunkt erschöpfende Analyse und Aufzählung der Funktionsgebilde ankommen kann. Es soll nur ihr grundsätzliches Wesen in bestimmter Richtung geklärt werden.

Wir gehen dabei am besten vom Akt der adäquaten Veranschaulichung aus, in dem die Funktionsgebilde selbst leibhaftig vor uns stehen. Auch Husserl nimmt für die Funktionsgebilde eigene anschauliche Erfüllungsakte an, die sich freilich von denen sinnlicher Anschauung grundsätzlich unterscheiden sollen. Will ich erfahren, was dem „und" anschaulich entspricht, so „gibt es nur die eine und jederzeit offenstehende Möglichkeit, daß wir auf Grund der beiden einzelnen Anschauungsakte (von A und von B) den neuen Akt des Konjungierens (Kolligierens) vollziehen und hierdurch das Zusammen der Objekte ‚A und B' meinen. In ihm konstituiert sich .... die bildliche Vorstellung des ‚A und B', während dieser Inbegriff in der Weise der Wahrnehmung ‚selbst' gegeben ist und nur gegeben sein kann in einem ebensolchen bloß konform modifizierten Akt, der aber in den Wahrnehmungen von A und B fundiert ist" (6. Untersuchung § 51).

Es ist also offenbar Husserls Ansicht, daß das „und" im Inbegriff, im Resultat des Kolligierens, selbst enthalten ist, in das Kollektivum eingeht und hier, wenn auch nur im Zusammenhang mit den kolligierten Gegenständen, wahrgenommen werden kann. Mir scheint diese Auffassung nicht zutreffend. In Inbegriffen wie etwa einem Schwarm usw. lassen sich wohl die einzelnen Komponenten A, B, C usw. in bestimmter Weise miteinander verbunden und aufeinander bezogen feststellen, nicht aber ein „und", durch das sie verbunden wären. Auch im Akt des gedanklichen Kolligierens, etwa des Zählens, ist es nicht das „und", das verbindet, sondern der Akt und das durch ihn gesetzte gedankliche „Band", das offenbar vom „und" verschieden ist. Richtig ist, daß das „und" in naher Beziehung zum Akt des Kolligierens steht. Aber damit ist noch nicht klar, wie es durch

diesen Akt zur Anschauung kommen soll. Noch deutlicher wird unser Einwand vielleicht, wo es sich um Funktionsgebilde wie das Minus in der Subtraktion handelt. In deren Resultat, der Differenz, ist das Minus ebensowenig enthalten wie der Subtrahend oder der Minuend. — Ähnliches gilt vom „freilich", „nämlich" usw. — Im übrigen werden durch das „und" zwei Gegenstände durchaus nicht immer zu einem echten Inbegriff zusammengefaßt.

Die Funktionsgebilde können also nicht als Bestandteile im Kollektivum enthalten sein. Es bedeutet einen großen Fortschritt in dieser Richtung, wenn Pfänder (a. a. O. S. 302) die Bedeutung der Funktionsbegriffe nicht mehr darin sieht, daß sie einen Gegenstand meinen, sondern daß sie eine Funktion, eine Leistung ausüben. So stellt das „und" eine gedankliche Verbindung zwischen zwei Gegenständen her, ist aber mit dieser nicht identisch. In der gedanklichen Verbindung kann so das Funktionsgebilde ebensowenig enthalten sein wie das Produzieren im Produkt. Doch müssen diese Bestimmungen noch in zweifacher Richtung ergänzt werden:

1. Es werden durch Funktionsbegriffe nicht nur Beziehungen zwischen mehreren Gegenständen gestiftet. Es kann auch die bestimmte Gestaltung eines einzelnen Gegenstandes für sich bezweckt sein. So in „Nicht-Deutscher" durch das „Nicht" oder durch das Minus in einer Subtraktion, das die Verminderung des Minuenden verlangt. Funktionsbegriffe haben also ganz allgemein die Funktion, Gegenstände und Sachverhalte gedanklich zu gestalten.

2. Das „und" kann natürlich nicht selbst die Verbindung bewerkstelligen. Es ist auch nicht gleichbedeutend mit der Verbindungsfunktion (Verbindungsleistung) selbst. Vielmehr fordert der Funktionsbegriff lediglich eine bestimmte Verbindung oder eine sonstige intentionale Operation am Gegenstand. Diese Forderung richtet sich zunächst nur auf den Gegenstand: sie will, daß dieser in bestimmter Weise gedanklich gestaltet sei usw. Sie stellt gleichsam ein ideales Seinsollen im Sinne von Scheler auf[1]), das freilich nicht von sich aus „gilt", sondern lediglich von Gnaden des fordernden Denkens besteht. Sie hat indessen noch keinen Adressaten, ist daher kein Imperativ, sondern lediglich reines „Sollensgebilde". Sekundär lassen sich aus dieser Forderung zwar auch gewisse gedankliche Verbindungsakte als dem verstehenden Subjekt zugemutet ableiten; aber primär werden sie nicht von ihm verlangt. Auch davon, daß

1) Vgl. Scheler: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, 2. Aufl., Halle 1921, II. Teil, IV. Abschnitt, 2 a) Wert und ideales Sollen.

dies Sollen unmittelbar irgendeine Verbindlichkeit für das vernehmende Subjekt beansprucht, kann natürlich keine Rede sein. — Am deutlichsten wird das alles bei den algebraischen und arithmetischen Funktionsgebilden wie Plus, Minus usw. Sie sind es, die dem ganzen algebraischen Ausdruck Aufgabecharakter verleihen. Sie sind nicht die Addition, Subtraktion usw., sie *vollziehen* sie auch nicht, sie *fordern* sie[1]).

Das soll im folgenden noch etwas genauer nachgewiesen werden. Wir gehen dabei am besten von einem Fall voll durchgeführten bis zur anschaulichen Vergegenwärtigung reichenden Satzverstehens aus, und suchen die dabei im Satz funktionierenden Funktionsgebilde zu erfassen. Der Ausgang von dem isolierten „A und B" ist dabei ein zu künstlicher; eine solche Bildung kommt für sich praktisch niemals vor, hat keinen vollen Sinn. Erst im ganzen Satz können die Funktionsbegriffe wirklich „fungieren". Nehmen wir den Satz: „Ein Schwefelstück ist blaßgelb von Farbe, gelbgrün durchscheinend als Mineral, bei Erwärmung eine zunächst helle, dann dunkelbraune Flüssigkeit und schließlich in braune Dämpfe übergehend." Machen wir uns zunächst klar, was nach radikaler Durchführung des Verständnisaktes vor uns steht: ein Stück Schwefel bestimmt gefärbt, ferner die erwärmte helle, dann dunkelbraune Schwefelflüssigkeit und der braune Schwefeldampf, bei allem zugleich das Bewußtsein der Identität im Wandel der Zustände. Vergeblich werden wir dann suchen, wo das „ein" und das „ist", das „von" und das „als", das „und", „oder", „zunächst", „dann", „schließlich" geblieben sind. Dagegen finden wir die in unserem Satz erwähnte blaßgelbe Farbe, das gelbgrüne Durchscheinen usw. im anschaulichen Verständnisprodukt vollkommen erhalten. Es sind also immer nur bestimmt geartete Gegenstände, Gegenstandszustände und Sachverhalte, die am Ende solchen Verständnisvollzuges bestehen bleiben.

1) Man könnte hier freilich einwenden, auch dies Fordern sei doch ein Tun. Einen Forderungsakt könne ein logisches Gebilde aber ebensowenig vollziehen wie einen sonst tätigen Akt. — Indessen, das gemeinte ideale Fordern soll natürlich kein realer Akt sein. Es handelt sich vielmehr um eine objektivierte gegenständliche Forderung, die dem Subjekt gleichsam statisch entgegenstrahlt, von sich aus nichts vollzieht und umwandelt, wie das im Wesen des eigentlichen Tuns zu liegen scheint. Sein Prototyp ist etwa das fordernde Staatsgesetz, das von sich aus machtlos ist, nichts auszurichten vermag, sondern des Vollzugs durch tätige Menschen bedarf. Auch dieses ideale Fordern kann man natürlich eine ideale Tätigkeit nennen; aber das scheint eine Sinnerweiterung des Tunbegriffs zu sein, die als solche kenntlich gemacht werden muß und mit dem Wesen des eigentlichen Tuns nicht recht vereinbar scheint. Das sachlich Wesentliche ist dies, daß die Funktion der Funktionsgebilde kein unmittelbares Tun oder Geschehen ist, sondern immer der Mitwirkung tätiger Subjekte bedarf.

Aber wohin sind die Funktionsgebilde nun geraten? Sind sie nach allem nicht gänzlich bedeutungslos? Daß dem nicht so ist, das kann uns eine noch so flüchtige Analyse des Verständnisaktes zeigen. Wäre unser Satz uns ohne die Funktionsbegriffe gegeben, also etwa in der Form: „Schwefelstück blaßgelb Farbe gelbgrün Mineral" usw. dann gäben uns Wortstellung, Interpunktion und anderes zwar noch gewisse Hinweise, was die isoliert nebeneinandergestellten Wortmeinungen miteinander zu tun haben — analog wie im Telegrammstil —, wir wären aber nicht in der Lage, danach ein eindeutiges sinnvolles Bild eines Gegenstandes oder Sachverhaltes zu entwerfen. Es ginge uns ähnlich wie dem Monteur, der die einzelnen Teile einer Maschine ausgehändigt erhielte ohne die Anweisung, wie er sie zusammensetzen soll. Ratlos kann er nur versuchen, sie zu kombinieren, wird dabei bald dies, bald jenes Ergebnis erhalten, aber nur selten eindeutig die richtige Zusammensetzung der Maschine erraten können. Dabei ist in der fertigen Maschine von einer Konstruktionsanweisung keine Spur zu finden. Nicht anders steht es auch bei unserem Satzverständnisakt. Ohne die Funktionsbegriffe sind wir frei, eine Fülle von möglichen Gegenständen und Sachverhalten zu entwerfen, ohne daß wir damit zu einem eindeutigen Ergebnis kommen müßten. Wir könnten etwa den Sachverhalt so auffassen, daß entweder das Schwefelstück überhaupt oder irgendein oder ein einziges Schwefelstück und ein Gelb existieren, Farbe haben oder Farbe sind oder nicht sind, daß die Farbe beide betrifft oder daß dies Schwefelstück zufällig oder notwendig, wirklich oder bloß in der Phantasie sowohl Mineral (blaßgelb) wie Flüssigkeit (gelbgrün) oder eins von beiden oder teils das eine, teils das andere oder bald das eine, bald das andere oder weder das eine, noch das andere usw. ist oder sind. Erst das „ein" zeigt uns in Verbindung mit anderem, daß in diesem Fall das Schwefelstück überhaupt gemeint ist (vgl. Abschn. II S. 85), das „ist", daß das ‚gelb' seine Bestimmtheit ist und ihm wirklich, nicht nur phantasiemäßig, zukommen soll, das „und", daß alle Farbbestimmtheiten ihm zusammen zugehören sollen, zwar nicht gleichzeitig, aber abwechselnd unter verschiedenen Bedingungen usw.

So sind jene Funktionsbegriffe wie „und", „oder", „ist" nichts anderes als leitende Anweisungen für die Verständnissynthese, die Verständnisfunktion, oder bildlich gesprochen, richtunggebende Weichen für den Konstruktionsprozeß. Das gilt gleichmäßig für die reinen, nur auf gedankliche Beziehungen gerichteten und für die in sachliche Beziehungen setzenden Funktionsbegriffe (die beiden Klassen der Funktionsbegriffe nach Pfänder). Sie alle

wollen eine bestimmte Ordnung und Formgebung an den „materialen" Elementen des Satzes vollziehen, ein gedankliches oder wirkliches Nebeneinander, Ineinander, Nacheinander, Auseinander usw. stiften. Es wurde oben im Vorübergehen erwähnt, daß diese Funktion bis zu einem gewissen Grade auch durch Wortstellung, Interpunktion, Betonung, Flexion und ähnliches erfüllt werden kann. Diese deuten also gleichfalls auf Funktionsgebilde hin. Der Kreis der Funktionsgebilde, der für die gedankliche Gestaltung von Gegenständen (einschließlich von Relationen und Sachverhalten) bedeutsamen Faktoren, reicht weit über den Kreis der zu sprachlich gesondertem Ausdruck gelangten Funktionsbegriffe hinaus. Man braucht nur daran zu denken, daß die sprachliche Ausformulierung der Funktionsgebilde schon von Sprache zur Sprache wechselt. Diese Feststellung wird späterhin noch von Bedeutung sein.

Funktionsgebilde sind also eine Art von Sollensgebilden. Sie unterscheiden sich natürlich von allen praktischen, ethischen, sozialen oder ästhetischen Forderungen. Das im einzelnen klar zu machen, wäre natürlich nur innerhalb einer Lehre von den Sollensgebilden überhaupt möglich. Hier sollen nur noch einige wichtige Gemeinsamkeiten herausgestellt und in ihrer Bedeutung für das Wesen der Funktionsgebilde gewürdigt werden.

Sollensgebilde finden ihre „Erfüllung" durch ihren Vollzug, durch ihre Befolgung. Aber nicht etwa so, daß sie sich in dieser Erfüllung selbst aufbauten, hier den Höhepunkt ihres Seins fänden, in dem erfüllenden Prozeß gleichsam im Hegelschen Sinne aufgehoben wären. Vielmehr bedeutet die „Erfüllung" der Sollensgebilde zugleich ihren Untergang, ihre Auflösung. Es handelt sich hier um eine durchaus eigenartige Form von Erfüllung, die gegenüber dem von Husserl geschilderten Phänomen einen neuen selbständigen Tatbestand darstellt. Sollensgebilde (insbesondere Imperative) werden v o l l z o g e n, nicht „erfüllt" im prägnannten Sinn. Während die auf Gegenstände gerichtete Intention durch die Erfüllung gleichsam Inhalt bekommt wie ein leeres Gefäß, bedeutet bei den Sollensgebilden die Erfüllung nicht Ausfüllung, sondern Ausführung, Schaffung eines zu entwerfenden Sachverhalts. Dadurch wird das Sollen selbst gleichsam neutralisiert und außer Kraft gesetzt. Der Imperativ etwa wartet nicht auf Ausfüllung von außen, sondern er birgt in der Regel alles in sich, wodurch er „erfüllt" werden kann, sowohl das Material, was in die Erfüllung eingearbeitet werden soll, wie das Ziel, wie den Weg, auf dem das zu erreichen ist. Dieser letztgenannte muß freilich manchmal erst außerhalb des Sollens-

gebildes aufgenommen werden, so bei schwierigeren mathematischen Aufgaben.

Das soll natürlich nicht heißen, daß das Sollensgebilde selbst überhaupt nicht anschaulich gemacht werden kann. Die Intention auf ein Sollensgebilde kann ihrerseits sehr gut durch unsinnliche Veranschaulichung erfüllt werden. Aber das voll veranschaulichte Sollensgebilde verlangt als Gegenstand darüber hinaus noch nach einer anderen noematischen „Erfüllung", nach Vollzug, in dem es zugleich seinen eigentlichen Sinn erweist, „erfüllt" und zugrunde geht.

Jedes Sollensgebilde enthält als solches eine Reihe von Elementen; als Beispiel legen wir den Sollenssachverhalt zugrunde, der sich in dem Urteil ausdrückt: „Der Mensch soll gut werden." Dann ist zu unterscheiden:

1. das Sollensmaterial, das verarbeitet werden soll. Seine „Form" soll nicht mehr sein, soll untergehen, nur seine „Materie" soll in veränderter Form erhalten bleiben. Im konkreten Fall ist Sollensmaterial der unvollkommene Mensch: der Mensch soll bleiben, die Unvollkommenheit verschwinden;

2. das vorgestellte Sollensziel. Dieses Element des Sollensgebildes geht in das Vollzugsprodukt ein, während alles andere außer dem Materialstoff beim Vollzug verschwindet. Sollensziel ist im Beispiel der gut gewordene Mensch;

3. der vorgestellte gesollte Vorgang, der Prozeß, durch den diese Umgestaltung erfolgen kann. Mit Erreichung des Sollenszieles ist auch er vergangen. Der Sollensvorgang in unserem Beispiel ist das Gutwerden des Menschen;

4. der Sollcharakter, durch den der Vollzug dieses Prozesses gefordert wird.

Nach Vollzug des Sollensgebildes ist das Material umgestaltet, das Ziel „verwirklicht", der Sollensvorgang abgeschlossen, durchschritten, der Sollcharakter „neutralisiert".

Wenden wir das auf die Funktionsgebilde an, so ergeben sich freilich Modifikationen. Sie sind offenbar keine vollständigen Sollensgebilde. Das Material, das A und das B, sind nicht im „und" enthalten, sondern stehen neben ihm. Das „und" ist also jedenfalls nur unselbständiger, ergänzungsbedürftiger Teil eines vollen Sollgebildes. Dagegen enthält es wie jedes Sollensgebilde als „integrierendes Zubehör" (vgl. S. 71) die lose gedankliche Verbindung zwischen A und B, die das Ziel des durch „und" geforderten Verbindens ist, analog wie das „neben" die sachliche Relation des Nebeneinanderstehens als zugehörig enthält. Dies Funktionsziel ist nach Vollzug der Funktion

„verwirklicht". Insofern gehört also zu jedem Funktionsgebilde ein gegenständliches Element, die als Ziel geforderte So-Gestaltung des Gegenstandes. Ferner findet sich im Funktionsgebilde der vorgestellte Vorgang, durch den diese Gestaltung verwirklicht werden soll, und schließlich noch der ideale Sollcharakter.

Auch die Funktionsgebilde sind also ihrem Wesen nach komplexe gegliederte Gegenstände. Abgesehen von der notwendigen Gliederung und der dadurch ermöglichten unmittelbaren Zerlegung in Funktionsziel, Funktionsvorgang und Sollcharakter kommt dabei auch noch eine mittelbare Zerteilung des Funktionsgebildes in Frage, auf Grund etwaiger Teilbarkeit des Funktionsziels und des Funktionsvorgangs. Der Sollcharakter stellt dagegen ein überall gleiches, in keiner Art teilbares, also ein absolut einfaches Element dar. Wir können ihn deshalb zu den bisher aufgezählten Elementargegenständen als besonders ausgezeichneten Fall hinzunehmen.

Hier kann sich nun ein Bedenken erheben. Das „und" in „A und B" ist doch niemals sinnidentisch mit „sollen miteinander gedanklich verbunden werden". Dies Bedenken ist sicher insofern berechtigt, als wir mit dem „und" explizite einen solchen Gedanken niemals verbinden. Aber wie bereits in der Einleitung (S. 9 f.) ausgeführt wurde: Es kommt bei logischen Gebilden nicht immer darauf an, was wir vor Augen haben, wenn wir sie gebrauchen. Naiv meinen wir von „A und B" sprechend meist sofort das fertige Nebeneinander von A und B. Entscheidend ist, was sich im Verstehen von „A und B" vollzieht, was wir dabei tun, nicht was wir dabei meinen. Denn gerade die Funktionsgebilde wollen uns ja nichts Gegenständliches, auch nicht ein Sollensgebilde, als Meinungsgegenstand theoretisch vor Augen stellen, sondern sie wollen eine Funktion ausgeübt haben, wollen unser geistiges Tun dirigieren.

Unsere Erkenntnis vom Wesen der einzelnen Funktionsgebilde ist freilich heute noch durchaus unvollkommen. Das gilt sogar vom „und". Man kann jedenfalls seinen Sinn nur aus dem Gesamtzusammenhang des Urteils heraus verstehen. Sagen wir „Schwefel und Gold sind gelb", so soll das nicht einfach Schwefel und Gold aneinanderkoppeln, sondern als auf Grund einer gemeinsamen Prädikatsbestimmtheit zusammengehörig zusammenschließen; das „und" will die Sachverhaltserkenntnis übermitteln, daß Schwefel gelb, außerdem auch Gold gelb ist. Durch das „und" werden diese beiden Urteile zusammengezogen, es wird das Gemeinsame („ist gelb") „vor die Klammer gezogen". Es werden zwei Sachverhalte durch ein Urteil ausgedrückt. Das „und" dient hier also zur Abkürzung des vollen

logischen Ausdrucks. Durch „Auflösung der Klammer" ist dann natürlich rückwärts die Explizierung zweier Urteile und weiterhin die Nebeneinanderstellung der beiden von ihnen entworfenen Sachverhalte möglich. — Anders, wenn zwei vollständige Urteile durch „und" verbunden sind. Hier sollen die in den beiden Urteilen gemeinten Sachverhalte einfach zu gedanklichem Nebeneinanderstehen gebracht werden.

So wechselt die Funktion der Funktionsbegriffe je nach ihrer Stellung im Satze. In ähnlicher Weise müßte man die Leistung der anderen Funktionsgebilde für die Sachverhaltsentwerfung genau erforschen, um eine vollständige Übersicht und richtige Klassifikation zu erhalten. Als bisher umfassendste und eindringendste Darstellung sei auf Pfänders Logik S. 303 ff. verwiesen.

§ 14. Funktionsgebilde als unindividuelle Exemplare.

In diesem Zusammenhang soll noch eine Frage behandelt werden, die im folgenden Abschnitt von großer Bedeutung sein wird. Sind in einem Satze A, (das Komma hat hier Und-Bedeutung) B, C, D usw. verbunden, so kommen dabei mehrere Unds vor. Das von jedem von ihnen gemeinte Sollensgebilde ist nun nicht etwa für alle identisch. Das würde bedeuten, daß hier zwischen verschiedenen Gegenständen eine einzige Beziehung hergestellt werden soll, was offenbar unmöglich wäre. Es wurde ja bereits nachgewiesen, daß zwischen mehr als zwei Gegenständen nicht identisch dieselbe Relation bestehen kann (S. 67). Jedes „und" will eine neue e i g e n e Beziehung zwischen den zu verbindenden Gegenständen herstellen, mag diese Beziehung auch überall genau g l e i c h sein. Also ist das jeweils zu einem Funktionsgebilde gehörige Funktionsziel notwendig ebenso individuell wie das Funktionsmaterial. Aber nun entsteht die Frage, ob die einzelnen Funktionsgebilde deshalb schon als Ganzes im eigentlichen Sinne individuell sind wie ihre jeweiligen Funktionsziele, oder unindividuell und nur anzahlmäßig (numerisch) voneinander unterschieden.

Individualität und numerische Unterschiedenheit sind nicht ohne weiteres gleichbedeutend. Zwar das erste ist nicht ohne das zweite möglich. Individualität bedeutet aber mehr als numerische Gegenständlichkeit, kann also immer noch fehlen, wenn diese besteht. Definieren läßt sich Individualität nicht; sie ist etwas Einfaches, zu dem es zwar noch ein genus, aber keine differentia specifica mehr gibt. Nur durch Umschreibung und Hinweis auf Phänomene läßt sich verdeutlichen, was damit gemeint ist. Individualität läßt sich dann

etwa charakterisieren als etwas gleichsam noch Substanzielleres als Numerität, als eine kernhaftere Gegenständlichkeit, die ihrer „Stofflichkeit" nach die Möglichkeit des Wirklichseins in sich trägt. Die geht z. B. den kat'exochen lediglich numerisch unterschiedenen einzelnen Zahlen ab, deren Unindividualität wohl als zugestanden gelten darf.

Steht es nun nicht ähnlich wie bei den Zahlen auch bei den Funktionsgebilden? (wobei unerörtert bleiben möge, inwieweit die Zahlen selbst Funktionsgebilde sind). Es wäre ein falscher Gedankengang, aus der Individualität des Funktionszieles ohne weiteres die Individualität des ganzen Funktionsgebildes abzuleiten. Die Individualität eines Elements bedeutet noch nicht notwendig die Individualität des ganzen Gebildes. Sie braucht nicht das Ganze in der Weise zu durchdringen, wie sie das Element durchdringt; erst dann aber würde auch das Ganze individuell sein. Es wäre also möglich, daß das Funktionsgebilde als Ganzes auf ein individuelles Funktionsziel hinweist, ohne selbst individuell zu sein.

Diese Möglichkeit scheint mir in der Tat den Vorzug zu verdienen. Das Funktionsgebilde als Ganzes trägt nicht die Art von „Seinsstoff", daß es im vollen Umfang verwirklicht werden könnte. Es kann nicht einmal phantasiemäßig als existierend vorgestellt werden, wie das beim Funktionsziel noch möglich ist. Es teilt also diese Eigentümlichkeit mit den Zahlen. Das einzelne Funktionsgebilde im logischen Zusammenhang ist also unindividuell. Damit ist es aber, wie wir noch genauer sehen werden, nicht etwa schon eine Idee. Es bleibt zunächst vereinzelt wie die Individuen. Es gibt unendlich viele solcher unindividueller Gebilde von ganz gleicher Beschaffenheit. Die Funktionsgebilde sind also so etwas wie unindividuelle Exemplare von Ideen. Das kann in seiner ganzen Begründung und Tragweite natürlich erst in der Ideenlehre dargelegt werden.

Erst durch diese Einsicht kann nun auch die Überschrift des ganzen ersten Abschnitts dieser Arbeit verständlich werden. Bisher konnte es so scheinen, als sei einfach die Rede gewesen von individuellen einfachen Gegenständen. Jetzt sehen wir, daß es außer den individuellen Gegenständen und den Ideen noch dritte eigenartige Gebilde gibt, die hier rein numerische Gegenstände genannt seien; Zahlen und Funktionsgebilde sind solche rein numerischen Gebilde. Die Folgerungen aus dieser Tatsache werden im folgenden Abschnitt zu ziehen sein.

II. Abschnitt.

Die Idee und das Ideeitätsprinzip.

§ 15. Übersicht über das Gebiet der Idee.

Ehe wir uns mit dem inneren Aufbau, der inneren Struktur der Idee beschäftigen, müssen wir zunächst ermitteln, was denn überhaupt eine Idee zur Idee macht, welcher Zug für das Idee-sein, für die „Ideeität" eines Etwas konstitutiv ist. Diesen Zug nenne ich das Ideeitätsprinzip in Analogie zum Individuationsprinzip der Individuen.

Es soll hier nicht mit einer künstlichen synthetischen Definition der Idee begonnen werden, die deren Gebiet mehr oder weniger willkürlich umreißt. Sondern es sollen von Anfang an bestimmte Phänomene aufgezeigt und in ihrer Eigentümlichkeit erfaßt werden, die sich durch etwas spezifisch Gemeinsames, eben durch ihre Ideeität, als verwandt und zusammengehörig erweisen. Mehr als diese äußere Verwandtschaft und Zusammengehörigkeit kann und soll in diesem Paragraphen nicht sichtbar werden. Erst nach dieser Phänomengruppierung kann an eine Analyse und Definition gedacht werden, die sachlich nicht mehr völlig willkürlich ist, sondern den ontologischen Sachzusammenhängen Rechnung trägt.

Um zunächst eine Übersicht über das Ideegebiet zu erreichen, bedürfen wir eines Prinzips, das uns das gesamte Feld zugleich finden und seiner prinzipiellen Begrenzung nach überschauen läßt. Bereits in der Einleitung (S. 11) wurde die Behauptung aufgestellt, daß allen nicht-ideehaften Gegenständen jeweils Ideen entsprechen. Das muß nun im einzelnen dargetan werden. Zunächst soll das nicht heißen, daß jedem solchen Gegenstand auch eine eigene Idee zugeordnet ist, die womöglich seine Individualität mit einschließt. Ob es so etwas überhaupt gibt, kann erst später entschieden werden. Hier soll damit nur gesagt sein, daß erstens allen nicht-ideehaften Gegenständen (Einzelgegenständen) überhaupt Ideen entsprechen, die aber vielleicht teilweise mehreren gemeinsam sind; zweitens, daß allen inhaltlich verschiedenen Gegenständen jeweils besondere Ideen zugeordnet sind. Suchen wir nun einzelne solcher Ideen im Anschluß an die entsprechenden Einzelgegenstände auf und gehen dabei jeweils von ganzen Urteilen aus, in denen diese Ideen den Subjektsgegenstand bilden; das ist der einzige Weg, um zu sicherer Aufweisung und Unterscheidung dieser Phänomene zu gelangen. Dabei bleiben wir zunächst

immer bei den niedersten Ideen (Arten) stehen, die inhaltlich bis ins Letzte bestimmt sind (eidetische Singularitäten im Sinne Husserls). Für sie fehlt allerdings wegen ihrer ungeheuren Zahl meist ein besonderer sprachlicher Ausdruck. Eine Ausnahme machen heute, charakteristisch genug, gewisse typisierte Fabrikmarkenbezeichnungen für voll spezifizierte Arten, etwa der Fordwagen, die Helioslampe (bestimmten Formats) zu 10 Mark usw. Um die volle Spezifikation in jedem Fall bezeichnen zu können, versehen wir hier regelmäßig die entsprechenden allgemeineren Ideebezeichnungen mit der Vorsilbe „So-".

Dem individuellen Menschen, der eben abgereist ist, entspricht dann etwa der So-Mensch, von dem es heißt: „Der So-Mensch ist lebensuntüchtig, sozial unbrauchbar". Gleichbedeutend ist es, wenn in diesem Satz an Subjektsstelle steht: „Ein So-Mensch"; das „ein" hat aber nur selten diesen Charakter des Ideeindex; man achte auf die Verschiedenheit des Subjektsgegenstandes in dem Satze: „Ein So-Mensch sagte mir das", trotzdem hier die Subjekts*bezeichnung* gleichlautend ist.

In der Philosophie ist es üblich geworden, Ideen durch den Zusatz „überhaupt" hinter dem Substantiv zu kennzeichnen, etwa: „Der (Ein) So-Mensch überhaupt (ist zuverlässig)". Sprachlich stammt diese Sitte wohl von Kants Bewußtsein überhaupt, dessen von der Interpretation vermeinte „Allgemeinheit" Anlaß dazu bot, Ideen generell mit dem Zusatz „überhaupt" zu versehen. Vom alltäglichen Sprachgebrauch gesehen ist diese Neubelastung des „überhaupt" mit der Ideebezeichnungsfunktion nicht unbedenklich. „Überhaupt" ist ursprünglich der Funktionsbegriff, der dazu dient, einen allgemeinen Gedanken an einen speziellen zu knüpfen. Es ist also ein verbindender *Urteils*-funktionsbegriff, kein *Gegenstand*-bezeichnender Funktionsbegriff. Die neue Verwendung erweckt zunächst den Eindruck, als sei nun z. B. von den Dreiecken im allgemeinen, von *allen* Dreiecken die Rede. Nur die ungewohnte Nahstellung „Dreieck überhaupt", „So-Mensch überhaupt" zeigt den besonderen Sinn des Überhaupt als Ideeindex an. Wenn man sich dieser Sonderbedeutung bewußt bleibt, so kann natürlich das „-überhaupt" ohne Schaden als Ideeindex verwandt werden.

Dem individuellen Weiß dieses bedruckten Papierblattes korrespondiert ferner die So-weißnuance, von der der Satz geht: „So-Weiß ist ästhetisch neutral, ist nichtssagend." Auch hier kann es statt „So-Weiß" heißen: „das So-Weiß", „So-Weiß überhaupt" und „ein So-Weiß", ohne daß sich dadurch der gemeinte Subjektsgegenstand ver-

ändert. Hierher gehören auch die Ideen der individuellen Wertprädikate, z. B. So-schön (ist eine Bestimmtheit an den So-Gegenständen).

Wie bei den Dinggegenständen und den Momenten steht es auch bei den Relationen und Außenbestimmtheiten. Der individuellen Gleichheit oder Kausalbeziehung zwischen A und B entspricht die Gleichheit — es gibt ja nur eine vollbestimmte Art von exakter Gleichheit (S. 66) — und die So-Kausalbeziehung, von denen es heißt: „Gleichheit und So-Kausalität sind zwei Arten von Relationen." Oder der individuellen Bedingtheit des A durch B ist die Bedingtheit überhaupt zugeordnet, von der der Satz gilt: Bedingtheit ist Unvollkommenheit.

Wir brauchen nicht alle Gegenstandsklassen in dieser Weise zu durchzugehen. Ihrer späteren Bedeutung wegen seien hier nur noch die Funktionsgebilde und die Zahlen ausdrücklich erwähnt. Sie sind, so wie sie normalerweise fungieren, selbst keine Ideen. Doch entsprechen ihnen solche, wie noch zu zeigen sein wird (S. 97). Es gibt also zunächst einmal zu allen möglichen Einzelgegenständen entsprechende Ideen, d. h. hier vorerst niederste Arten. Diese Tatsache, die Aristoteles im Sinne einer deductio ad absurdum gegen Plato geltend machte, braucht uns keineswegs zu schrecken.

Man lasse sich nicht dadurch täuschen, daß Urteile über Einzelgegenstände fast stets auf die entsprechenden niedersten Ideen übertragen werden können, und auch dann noch einen vernünftigen Sinn haben. Das ändert nichts daran, daß dann eine Übertragung, eine Ableitung aus dem auf die Einzelgegenstände bezüglichen Urteil vorliegt. Es ist etwas anderes, ob ich sage: „Dies So-Grün hier ist wohltuend" oder „So-Grün ist wohltuend." Ebenso liegen zwar äquivalente, aber nicht gleichbedeutende Urteile vor in den Formulierungen: „Alle (möglichen) So-Grüns (Jedes So-Grün, jedes beliebige So-Grün) sind (ist) wohltuend", wie man sich durch sorgfältige Vergegenwärtigung der in den verschiedenen Sätzen jeweils gemeinten Subjektsgegenstände leicht klarmachen kann.

Über diesen niedersten Ideen gibt es nun aber noch eine Fülle von „höheren" Ideen, von denen an dieser Stelle noch keine vollständige Übersicht erlangt werden kann. Als Beispiele seien genannt: „Das Lebewesen" („Das Lebewesen ist mechanisch nicht zu erklären"), „(Die) Farbe" („Farbe ist etwas ästhetisch Belebendes an den Dingen"), „Kausalität" („Kausalität ist die bedeutsamste Relation"), „Die Quadratzahl" („Die Quadratzahl ist radizierbar") usw. Aber all diese Ideen erheben sich auf dem gemeinsamen Unterbau der

Einzelgegenstände. In der Reihe dieser Ideen taucht schließlich als oberste Idee die „Idee-überhaupt" auf, die im Gegensatz steht zu der Vielheit der Ideen, aus denen die Ideenwelt besteht, und von der wir sagen: „Die Idee ist nicht real." Von ihr, von der Idee, aber natürlich mit ihr auch von den Ideen, d. h. ihren Arten, handelt diese Arbeit. Nächste Unterarten dieser höchsten Gattung sind die Ideen „der Gegenstand", „das Etwas"; von ihnen sagen wir: „Der Gegenstand und das Etwas sind die obersten ontologischen Kategorien." — In anderer Hinsicht sind freilch die Idee- und das Individuum-überhaupt gleichmäßig „Gegenstände", sind also der Gegenstandsgattung untergeordnet. Hier liegen noch eine Reihe von komplizierten und klärungsbedürftigen Verhältnissen vor.

Mit den eigentümlichen Subjektsgegenständen all dieser Urteile ist eine Gruppe von Phänomenen aufgewiesen, deren Verwandtschaft hoffentlich schon hier deutlich geworden ist. Strittige Grenzfälle an dieser Stelle bereits mit einzubeziehen, hätte keinen Sinn, solange das Eigentümliche dieser Phänomene nicht erkannt und seinem Wesen nach durchforscht ist. Man hat die hier aufgezeigten Gebilde häufig als „allgemeine Gegenstände" bezeichnet. Dagegen ist natürlich an sich nichts einzuwenden, nur muß man sich vor Augen halten, was es mit dieser „Allgemeinheit" auf sich hat. Die Problematik dieser Ideebestimmtheit werden wir noch zu besprechen haben (§ 20).

Die Gattung zu all diesen Phänomenen bezeichnen wir nun mit dem Terminus Idee. Der mannigfachen Bedeutungsbelastung dieses Ausdrucks wegen muß außer den bereits in der Einleitung erwähnten philosophiegeschichtlich bedingten Verwechslungsgefahren noch einer anderen vorgebeugt werden: der mit der „Idee von . . .". Man spricht wohl gelegentlich von der „Idee des Helden, des Heiligen", die die Menschen ergreift, usw. Wieweit das einen Sinn hat, wird später noch zu besprechen sein. Hier ist lediglich darauf hinzuweisen, daß nicht nur die Idee des Heiligen (sofern mit dem „des" nicht lediglich ein genitivus explicativus gemeint ist), sondern daß der Heilige selbst (der Heilige - überhaupt, der etwa ein Typ des religiösen Menschen ist) schon eine Idee darstellt. — Überhaupt darf man sich hier nicht blind auf die Sprache als Führerin verlassen, so wichtige und stets prüfenswerte Hinweise auf neue noch unbemerkte Phänomene sie enthalten mag.

Es empfiehlt sich, gleich an dieser Stelle eine Unterscheidung zu besprechen, die Hering in seiner bereits erwähnten Arbeit für notwendig hält (S. 538 ff). Er geht dabei von folgenden Beispielen aus: „Diese Lampe wurde im Jahre 1910 erfunden und 1911 zum ersten Male für die Praxis konstruiert." — „Sie

verbreitete sich sehr rasch über den ganzen Kontinent." — „Es gibt ihrer (Singular!) jetzt viele Millionen." — „Sie fehlt in keinem besseren Hause." Hering meint nun, in diesen Fällen sei sicherlich weder von einzelnen Individuen noch von Ideen die Rede. Diese Urteile ließen sich auch gar nicht ohne weiteres in solche über Individuen umwandeln. — Daß es sich hier um keine realen Individuen handelt, ist mindestens wahrscheinlich. Immerhin ließe sich auch hier die Ansicht vertreten, es sei dabei von Individuen besonderer, ideeller Art die Rede. Mit „dieser Lampe" verhält es sich doch nicht anders wie mit diesem Theaterstück, das 1910 geschrieben und 1911 zum ersten Male aufgeführt wurde. Ein solches Stück ist doch wohl ein Individuum, wenn auch kein reales. Seine Aufführungen verhalten sich zu ihm nicht wie Exemplare zur Art, sondern eher wie die Erscheinungsweisen eines Gegenstandes zu dem, was in ihnen erscheint, welches Bild freilich dem Sachverhalt auch nicht ganz gerecht wird,

Es bleibt aber auch sehr gut möglich, „diese Lampe" weiter als Idee aufzufassen. Wieweit eine Idee erfunden und nicht vielmehr gefunden (bzw. aktualisiert; darin liegt das produktive Moment) wird, ist eine schwierige, hier nicht zu erörternde Frage, die aber für das Wesen „dieser Lampe" in keinem Fall entscheidend sein kann. Wie mir scheint, übersieht Hering vor allem, daß das Wort „Konstruieren" im zweiten Satzteil des ersten Satzes im uneigentlichen Sinne verstanden werden muß. Die sprachliche Ausdrucksweise ist hier eben lax und den Gegenständen nicht adäquat angemessen. Alles in der wirklichen Welt Konstruierte, d. h. Erbaute muß seinem Wesen nach individuell sein und kann nur je ein einziges Mal vorkommen. Die Lampe aber scheint in diesen Sätzen mehrmals konstruiert werden zu können, soll indessen trotzdem kein Individuum sein. Das hat natürlich keinen Sinn, wenn man den Ausdruck „Konstruieren" im strengen Sinne versteht. Offenbar ist aber hier damit etwas anderes gemeint: Konstruieren als Spezialfall von „Realisieren". Dabei wird nicht etwa Ideelles selbst real gemacht, wie etwa ein harter Körper verflüssigt wird. Sondern zur Idee wird ein wirkliches „Abbild", eine Realisierung erstellt, ein individuelles Exemplar „konstruiert" (erbaut). Genau genommen müßte es also nicht heißen: „Diese (1910 erfundene) Lampe wurde zum erstenmal 1911 konstruiert", sondern: „1911 wurde zum erstenmal eine Realisierung (ein reales Exemplar) von ihr geschaffen (gebaut)", noch besser: „Diese Lampe (Idee) fand im Jahre 1911 zum erstenmal Verwirklichung in Exemplaren. — Nicht anders steht es mit der Rede vom Sich-verbreiten der Lampe. Gemeint is: Reale Exemplare der Lampe tauchten rasch überall auf, verteilten sich rasch. Sich-verbreiten ist ja zunächst eine bildliche Wendung. Verbreiten kann sich ursprünglich nur ein Enges, Zusammengedrängtes. Im erweiterten Sinne können sich auch mehrere gesonderte zusammengedrängte Gegenstände verbreiten oder verteilen. Immer muß aber das Sich-verbreitende schon vor der Verbreitung restlos vorhanden sein. Die (einzige) 1910 erfundene Lampe ist aber niemals ein solches Zusammengedrängtes, Verteilbares. Also kann sich auch niemals die Lampe selbst nach allen Seiten verbreiten, sondern nur die vielen in der Fabrik konstruierten Exemplare von ihr, es sei denn, wir verstehen auch das Wort „verbreiten" im uneigentlichen Sinn von „zahlreiche Exemplarverwirklichung an vielen Stellen finden". Der dritte Satz: Es gibt von ihr (der Lampe, der Idee) jetzt viele Millionen, ist, wie mir scheint, ohne jede Umdeutung so zu verstehen, daß es von ihr jetzt Millionen Exemplare gibt. Ebenso ist der Sinn des vierten Satzes: In keinem Hause fehlt ein Exemplar von ihr. Eine Idee kann natürlich nicht selbst in einem realen Hause enthalten sein, sondern nur ein reales Exemplar. Die Subjektsgegenstände der Heringschen Urteile

sind eben nur scheinbar identisch. Es besteht nach all dem kein Anlaß zu bezweifeln, daß in ihnen von Ideen die Rede ist und statt ihrer eine neue Gegenstandsart zu postulieren.

Richtig erkannt ist dagegen von Hering, daß dieselbe Redeweise wie bei den Ideen auch bei den „realen oder konkreten Gattungen" vorkommt, die von jenen sorgfältig zu unterscheiden sind. Urteile wie „Der Löwe lebt teils in Asien, teils in Afrika, wird vielleicht aussterben" haben auf Ideen angewandt keinen Sinn. Die Idee „der Löwe", von der es heißt: „Der Löwe lebt teils von Tier- teils von Menschenfleisch", kann nicht teils hier teils da vorkommen. Das kann nur von der Summe der realen Löwen gelten. Nur diese kann verschwinden, aussterben, nicht die Idee „der Löwe". „Der Löwe" als Idee kann nur mit 30 oder 40 Jahren sterben, nicht aussterben. Dieselbe Ausdrucksweise wie für die Idee kann also sprachlich auch fungieren für die reale Gattung, ein Kollektivum, eine gedankliche Gruppe, worauf im einzelnen Fall zu achten ist. Man vergleiche auch die Sätze: „Der Feind wurde gestern geschlagen" und „Der Feind ist besser als der schlechte Freund". In beiden Fällen ist offenbar von verschiedenen Gegenständlichkeiten die Rede. — Auf eine weitere, von Hering eingeführte Unterscheidung, die von Idee und „Allgemeinem", wird noch in anderem Zusammenhange einzugehen sein (S. 178 f.).

Von der Bedeutung der Ideen erhält man ein erstes Bild, wenn man sich vergegenwärtigt, daß die meisten Wissenschaften u n mittelbar auf Ideen gerichtet sind. So ist die Psychologie die Wissenschaft von d e r Seele, die Biologie die von d e n Lebewesen, die Medizin die vom menschlichen und vom tierischen Körper usw. Die sachliche Richtigkeit oder Unrichtigkeit dieser Begriffsbestimmungen ist dabei gleichgültig.

§ 16. Idee und abstrakter Teil. Ideeitätsprinzip und Abstrahiertheit.

Wir müssen nunmehr ermitteln, was das konstitutive, ideebegründende Prinzip in den im Vorangehenden zusammengestellten und offensichtlich zusammengehörigen Phänomenen ist. Auf diese Fragestellung liegen teils explizit, teils implizit bereits eine Reihe von Antworten vor, mit denen wir uns wenigstens in ihren Grundzügen auseinandersetzen müssen.

Es war bis zu den Husserlschen Untersuchungen eine ziemlich allgemein verbreitete Überzeugung, daß man vom Individuellen zum Allgemeinen durch Fortlassung einzelner Züge am Individuellen gelange. Implizite war darin die Ansicht enthalten, das Ideeitätsprinzip liege in einer bestimmten „Abstrahiertheit", d. h. darin, daß bei der Idee von bestimmten Zügen des Individuellen abgesehen und nur bestimmte andere beachtet seien. Erst Husserl erkannte, daß das nicht genügen könne, daß man auf diesem Wege nur zu individuellen Teilen gelange und schied deshalb die isolierende Abstrak-

tion von der generalisierenden oder ideeierenden Abstraktion, durch die man zu allgemeinen Begriffen oder Ideen komme. Auch hier scheint indessen die Vorstellung noch nicht ganz überwunden zu sein, man brauche die Idee nur von ihrer individuellen Einkleidung zu befreien, um sie im Individuellen selbst zu entdecken. Die Voraussetzung dieser Anschauung ist, daß das Allgemeine dem Individuellen irgendwie immanent ist, wie das vor allem die Ansicht des Aristoteles war: Eidos (= Begriff, Form) plus Hyle (= Stoff) = Ousia (= individuelle Substanz); vgl. auch Hering, a. a. O. S. 529 § 3.

Gegen diese Auffassung, die notwendig allen Theorien zugrunde liegt, welche auf dem Wege irgendwelcher Abstraktion zur Idee gelangen wollen, erheben sich nun eine ganze Reihe von Bedenken. Ein sehr naheliegendes, wenn auch vielleicht noch nicht durchschlagendes, sei vorweggenommen. Es gibt, wie wir im ersten Abschnitt bereits gesehen haben, einfache oder Elementargegenstände. Ihnen entsprechen besondere Elementarideen. Was kann aber bei den einfachen Einzelgegenständen im Übergang zur Elementaridee überhaupt noch fortgelassen, abstrahiert werden? Jedenfalls kein material-inhaltlicher Teil im üblichen Sinne. Höchstens etwas ganz Spezifisches, ein Moment, das die einfachen Einzelgegenstände nur im Verhältnis zur Idee aufweisen. Davon wird noch die Rede sein. Die Ideation ist also in keinem Fall eine inhaltliche Abstraktion.

Bedeutsamer ist der folgende Einwand. Alles, was Teil eines Individuellen ist, muß selbst individuell sein. Wie man auch einen individuellen Gegenstand aufteilen mag — das ist ja die Voraussetzung jeder Abstraktion (vgl. S. 20) —, alles, was er in sich nebeneinander enthält, muß selbst auf der Stufe individuellen Seins stehen: „Quidquid in individuo est, individuatum est" (Thomas Aquinas: De ente et essentia, Cap. IV, auf dessen Ideenlehre hier indessen nicht eingegangen werden kann). Es folgt daraus, daß kein Allgemeines, keine Idee, im Individuellen enthalten sein kann. Sie steht notwendig außerhalb davon, χωρὶς τῶν ὄντων, wie Plato sagt, steckt also auch nicht etwa in irgendeinem Formmoment der Einzelgegenstände. Es ist also von vornherein ein aussichtsloser Versuch, die Idee in irgendeiner abstrakten Teilschicht der Einzelgegenstände, das Ideeitätsprinzip in einer irgendwie gearteten Abstrahiertheit von ihnen zu suchen.

Man bedenke ferner dies: Wäre die Idee in den Einzelgegenständen als Teil (auch nur als „metaphysischer" Teil) enthalten, so wäre das Individuelle mit der Idee partiell identisch. Nun ist aber ein und dieselbe Idee, in verschiedenen Einzelgegenständen auf-

tauchend, sicher mit sich selbst identisch, zumal es dem Wesen der Idee nach überhaupt nur jeweils eine einzige Idee gleichen Inhalts geben kann. Sind aber zwei Gegenstände mit einem dritten partiell identisch, so sind sie auch untereinander partiell identisch. Das ist nun bei den Einzelgegenständen offensichtlich falsch: Kein Ideeexemplar ist auch nur teilweise mit einem anderen identisch, nicht einmal mit einem genau gleichen. Also kann auch die zugrundeliegende Theorie nicht stimmen, wonach die Idee in ihren einzelgegenständlichen Exemplaren enthalten ist.

Auch die Auffassung ist nicht möglich, daß das Allgemeine in dem Sinne im Individuellen enthalten sei, daß es sich in der Form des Individuellen konkretisiere und dabei lediglich genauer bestimmt werde. Denn durch die Bestimmung wird das Allgemeine gerade seiner Allgemeinheit entkleidet. Es kann nicht als Allgemeines in das Individuelle eingehen, außer um den Preis der Allgemeinheit. Im Individuellen ist also von Allgemeinheit nichts mehr enthalten. Es kann also auch nicht rückwärts aus ihm herausabstrahiert werden. Das wird später noch klarer zutage treten.

Noch aus anderen Gründen kann sich Allgemeines nicht innerhalb dessen befinden, zu dem es allgemein ist. Was allgemein ist, ist immer ein Eines. Es kann also nicht in den vielen Exemplar-Einzelgegenständen stecken, es sei denn, es ragte gleichsam durch sie hindurch wie ein Stab, und würde dann doch nur jeweils mit einem verschiedenen Teil den einzelnen Individuen angehören. So etwas kommt aber bei der Idee offensichtlich nicht in Frage. Die Idee kann sich nicht durch viele Gegenstände hindurcherstrecken. — Es ist deshalb zum mindesten gefährlich, von der Idee als dem Einen im Vielen zu sprechen, wie das auch Husserl tut; Plato vermeidet das ganz grundsätzlich. Wenn man das räumliche Bild benützen will, so darf man allenfalls von dem Einen über (ἀνά), zwischen oder neben dem Vielen reden.

§ 17. Ideeitätsprinzip und Mangel der Realität (Ideellität).

Die Ideen liegen nicht innerhalb der Einzelgegenstände. Das war das Ergebnis des vorangehenden Paragraphen. Sie können also nur selbständig neben diesen stehend vorkommen. Worin liegt dann aber ihr spezifisches konstitutives Prinzip?

Eine weitverbreitete Ansicht geht dahin, das Ideeitätsprinzip liege im Fehlen der raum-zeitlichen Realität an den Ideen. Die Idee stehe außerhalb des realen Seins und Geschehens, sie sei ungeworden,

unvergänglich, unveränderlich. Ihr komme wesentlich eine ganz besondere ideelle Seinsart „Ideellität" zu, die dann z. B. bei Plato erst das wahre Sein ist.

Wollten wir den Sinn und das Recht dieser Theorie genau erfassen, so müßten wir entgegen unserem ursprünglichen Plan uns eingehend mit der Frage nach der Daseinsform der Idee befassen, müßten vor allem das Wesen von Realität und Ideellität zu klären versuchen. Denn dann gehörte die besondere Seinsform der Idee bereits zu ihrem Wesen; Wesen und Sein ließen sich nicht getrennt untersuchen. Zum Glück können wir auch ohne eine solche Voruntersuchung erkennen, daß dem nicht so sein kann.

Es kann ohne weiteres zugestanden werden, daß die Ideen eine andere Seinsart haben als die realen Gegenstände. Aber es ist die Frage, ob diese Seinsart für ihr Wesen konstitutiv ist, ob sie nicht vielmehr nur eine Folge desselben ist. Man vergleiche ein individuell-reales So-Grün mit dem So-Grün-überhaupt, das in der Mitte des Grünbezirks im Buntfarbenviereck liegt. Wir können ganz von der verschiedenen Seinsart beider Gegenstände absehen und erkennen doch sofort ihre prinzipielle Wesensverschiedenheit.

Und ferner: den bloßen Mangel der Realität hat die Idee jedenfalls mit vielen anderen Gegenständen gemeinsam: mit scheinexistenten, mit phantasierten, mit fingierten usw. Dieser kann also für das Wesen der Idee nicht konstitutiv sein. Man muß mit der Bezeichnung Ideellität (oder Irrealität) schon eine besondere p o s i t i v e Seinsart meinen, wenn mit „Mangel der Realität" etwas der Idee Spezifisches zum Ausdruck gebracht werden soll.

Sicher fehlt auch der Idee nicht schlechthin jedes Sein, sondern an der Stelle der Realität steht eine neuartige positive Seinsbestimmtheit. Sie zu charakterisieren ist bisher kaum versucht worden, meist hat man sich mit Worten begnügt wie Gelten, oder negativen Bestimmungen wie Zeitlosigkeit, Raumlosigkeit usw. Für uns ist hier lediglich die Frage von Bedeutung, ob diese Seinsart allein bei den Ideen auftritt oder ob sie nicht auch anderen Gegenständen zukommen kann. Auch ohne genauere Untersuchung des Wesens der Ideellität kann mit guten Gründen in Zweifel gezogen werden, ob wirklich Ideen, Zahlen, Gedanken, Funktionsgebilde, Momente, Relationen und Sachverhalte alle je eine besondere ideelle Seinsart besitzen. Es scheint vielmehr so, als ob die Idee ihre Seinsart mit einer Reihe von anderen Gegenstandsarten teilt, was hier nicht im einzelnen gezeigt zu werden braucht. Die Seinsart der Idee kann also nicht konstitutives Prinzip für die Ideeität sein. So wichtig sie auch sein mag, wenn es

darauf ankommt, das volle Bild der Idee zu zeichnen, in einer Untersuchung, die es nur mit dem Wesen der Idee zu tun hat und die zunächst nur nach dessen konstitutivem Prinzip fragt, hat die Betrachtung der ideellen Seinsart noch keine Stelle.

§ 18. Ideeitätsprinzip und Mangel der Individualität.

Nach dem Ergebnis des § 16 liegt es nahe, das konstitutive Prinzip der Idee einfach im Mangel der Individualität zu suchen. Und in der Tat sind alle Ideen unindividuell — was indessen nicht ausschließt, daß es auch Ideen von individuellen Gegenständen gibt (vgl. § 36).

Da es sich hier um einen Angelpunkt der ganzen Untersuchung handelt, versuchen wir zunächst uns noch einmal genau klarzumachen, was dieser Mangel der Individualität eigentlich bedeutet. Bereits in früherem Zusammenhang (S. 82f.) wurde die Frage nach dem Wesen der Individualität gestreift. Noch einmal sei betont, daß sich Individualität nicht definieren oder in Elemente auflösen läßt. Es handelt sich hier um ein letztes Phänomen, daß lediglich eindeutig umschrieben und in seiner Eigenart plastisch vor Augen geführt werden kann. Das freilich muß mit allen Mitteln versucht werden.

Wir gehen davon aus, daß nicht jeder von anderen unterschiedene Gegenstand ein individueller ist. Zur Individualität gehört mehr als eigenständige Unterschiedenheit. Betrachten wir einmal einige unzweifelhaft individuelle Gegenstände wie dies Blatt Papier vor mir und sein ihm eigenes Weißmoment, den phantasierten Herakles, ein Gesicht oder ein Musikstück. Sie alle zeigen etwas voll Gesättigtes[1]), vermöge dessen sie prinzipiell stets in der Lage sind, in der Wirklichkeit Fuß zu fassen; dabei ist freilich nicht nur an die raumzeitliche Wirklichkeit gedacht, es gibt auch eine eigentümliche Wirklichkeitssphäre, in der die ideellen Kulturgebilde etwa literarischer, musikalischer und juridischer Art ihre Stelle haben. Die individuellen Gegenstände haben etwas Kernhaftes, Lebensvolles, an ihrer Stelle Festgewurzeltes, mögen sie nun real oder nur phantasiert (quasireal) sein. Vergleicht man damit die Ideen, so wird man ohne Schwierigkeit gewahren, daß ihnen diese kernhafte Greifbarkeit durchaus abgeht. Sie scheinen den individuellen Gegenständen gegenüber eigentümlich ungesättigt, leer (aber deshalb nicht unscharf, vage, unklar!),

1) Es handelt sich hier um eine Sättigung eigener Dimension. Sie bildet nicht das Korrelat jener Sättigungs- und Ergänzungsbedürftigkeit, die etwa das Grünmoment gegenüber dem Ausdehnungsmoment zeigt.

nirgends verankert oder verankerbar in einem dem individuellen Nebeneinander vergleichbaren Stellensystem. Es geht ihnen eben das ab, was wir im Phänomen der Individualität erfaßt zu haben glauben, ohne daß an dessen Stelle etwas anderes tritt, wie das bei der Realität der Fall ist, an deren Stelle bei der Idee jene eigentümliche Seinsart der Ideellität steht. Mangel der Individualität ist also eine rein negative Außenbestimmtheit, ein bloßes Fehlen von etwas, nicht letztlich fundiert auf irgendeine positive Innenbestimmtheit im unindividuellen Gegenstand.

Es besteht Anlaß, die hier gemeinte Individualität mit aller Deutlichkeit von einigen anderen Bedeutungen des Ausdruckes Individualität zu unterscheiden. So bezeichnet man als individuell gelegentlich ausschließlich qualitativ Eigenartiges. Unindividuell ist dann etwa alle Fabrikware im Gegensatz zum Handerzeugnis. Für die von uns gemeinte Bedeutung und das durch sie bezeichnete Phänomen ist es gänzlich gleichgültig, wie oft gleichartige Gegenstände zu einem Individuum vorkommen. Sie hat es nur mit der sozusagen „formalen" Seite der Gegenstände zu tun, ihre qualitative Beschaffenheit spielt hier keine Rolle. Bereits das als „dies da-und-da belegene Etwas" bezeichnete Gebilde ist für uns individuell. In diesem Sinne sind individuell auch die absolut gleichen Berechtigungen und Pflichten, wie sie durch die Rechtsordnung den einzelnen Rechtssubjekten verliehen werden. Aus der Verwechselung dieser beiden Bedeutungen sind historisch eine ganze Reihe von metaphysischen und erkenntnistheoretischen Irrtümern entstanden. Hier sei an Leibniz' principium identitatis indiscernibilium erinnert. Gegenstände sind danach miteinander identisch, wenn sie nicht in etwas qualitativ voneinander verschieden sind. Individualität und qualitative Besonderheit sind gleichbedeutend (Monadologie 8 ff.). Daß für Leibniz dabei auch noch andere Motive als der ungeklärte Individualbegriff eine Rolle spielen, ist hier ohne Bedeutung.

Auch auf Rickerts Lehre von der absoluten „Heterogenität" alles Individuellen ist die Ungeschiedenheit beider Individualitätsbedeutungen von Einfluß. Ohne hier eine erschöpfende Kritik an dieser Theorie üben zu wollen, sei doch auf die Gefahren hingewiesen, die bereits Rickerts Individualitätsbegriff enthält. Individuum ist danach „ein Gebilde, das nur einmal an dieser einen bestimmten Stelle des Raumes und der Zeit wirklich vorkommt, von allen anderen körperlichen oder seelischen Vorgängen verschieden, sich niemals wiederholt usw."; Individualität bezeichnet „die nie wiederkehrende Besonderheit, Einzigartigkeit und Einmaligkeit jeder beliebigen

Wirklichkeit“ [1]). Alles Wirkliche ist nun in der Tat individuell im oben von uns bestimmten „formalen“ Sinne, ist deshalb auch an einer bestimmten Stelle in Zeit und Raum lokalisierbar. Aber damit ist noch in keiner Weise einsichtig, daß das Individuelle auch qualitativ eigenartig und einzigartig sein muß, wie das die Rickertsche Definition voraussetzt.

Die Unmöglichkeit des absolut Gleichen versucht Rickert übrigens auf anderem Wege nachzuweisen. Aber hier wird ohne genügenden Grund aus einer Möglichkeit eine Notwendigkeit gemacht. Möglich ist natürlich, daß alles „formal“ Individuelle auch qualitativ individuell und verschiedenartig ist. Ebensogut ist aber eine Welt widerspruchsfrei möglich, in der keine derartige qualitative Differenzierung alles Individuellen vorliegt [2]). Dafür, daß unsere wirkliche Welt durchgängig qualitativ individuelle Struktur besitzt, bestehen keine ausreichenden Anhaltspunkte. Bei gut gemischten Flüssigkeiten nimmt etwa der Chemiker an, daß die in gleicher Weise entnommenen Einzelproben einander absolut gleich sind. Auch Teile des individuellen Raums oder der individuellen Zeit sind qualitativ stets völlig gleich. Vollends für unser naiv-unmittelbares Weltbild, das noch nicht durch metaphysische Theorien oder künstlich verfeinerte Beobachtungsmethoden modifiziert ist, kommt unserer Meinung nach absolute Gleichheit ungemein häufig vor; auch diese intentionale Welt hat aber eine eigentümliche, nur eben lediglich intentionale „Realität“. Und selbst, wenn alles uns Bekannte restlos verschiedenartig sein sollte, bleibt es immer noch fraglich, ob nicht die Unendlichkeit möglicher qualitativer Differenzen durch die quantitative Unendlichkeit der individuellen Gegenstände und ihre unendliche Teilbarkeit in immer wieder neue Teile aufgewogen wird.

Der qualitativen Individualitätsbedeutung steht eine andere noch engere außerordentlich nahe, die als individuell nur noch das Originelle, Gänzlich-Neuartige, noch nie Dagewesene und niemals Wiederkehrende gelten läßt; etwa wenn man von einer individuellen Landschaft, einer individuellen Arbeit, einem individuellen Gesicht spricht. — Schließlich bezeichnet man als Individualität kat' exochen die starke Persönlichkeit im Gegensatz zu allen schwachen kleinen Geistern, mögen sie qualitativ noch so eigenartig, ja einzigartig-originell sein wie etwa ein Thersites.

---

1) Vgl. Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, 4. Aufl., Tübingen 1921, S. 150 f.

2) Das wird übrigens auch von Leibniz gelegentlich zugestanden; vgl. fünftes Schreiben an Clarke § 21.

Alle diese an sich sehr interessanten und vielsagenden Unterbedeutungen der Individualität — es handelt sich deutlich nicht um gewöhnliche Äquivokationen, sondern um immer engere besonders ausgeprägte Bedeutungskreise innerhalb der allgemeinen Individualitätsbedeutung — bleiben hier außer Betracht. Für uns ist die Frage lediglich die, ob der Mangel der „formalen" Individualität, den alle Ideen teilen, bereits ausreicht, um den Ideecharakter zu begründen. Gibt es nicht auch Gegenstände, die unindividuell sind, ohne deshalb schon Ideen zu sein?

Diese Frage wurde eigentlich bereits im § 14 beantwortet. Dort war zunächst von den Zahlen die Rede. Daß sie, so wie sie im arithmetischen Zusammenhang auftauchen, keine Individuen sind, bedarf wohl kaum der ausdrücklichen Erwähnung. Aber auch Ideen können sie nicht sein. Hierfür ist der Beweis noch zu erbringen.

Wir sprachen von Ideen bisher nur im Singular. Das geschah nicht ohne Grund. Bereits von Plato wurde mit allem Nachdruck betont, daß jede Idee einzig in ihrer Art sei, als ἓν μονοειδές über der Vielheit ihrer Exemplare schwebe. Wie das genau zu verstehen ist, kann erst im folgenden Paragraphen ganz deutlich werden. Hier sei nur das eine hervorgehoben: Wesensmäßig kann es nicht eine Mehrheit gleicher Ideen geben. Damit würde die Idee ihren eigentümlichen Charakter verlieren. Es handelt sich um zwei ganz verschiedene Gegenstandsklassen, wenn ich einmal von dem Dreieck spreche, in dem die Winkelsumme = 2 R ist, und dann von zwei gleichen Dreiecken, die beide rechtwinklig seien. Ich kann das Dreieck-überhaupt ebensowenig vervielfältigen, d. h. gleiche Dreiecke-überhaupt zu ihm entwerfen, wie das So-Grün überhaupt, ohne mich auf eine ganz andere ontologische Ebene zu begeben. Dagegen lassen sich zu jedem Individuum prinzipiell beliebig viele absolut gleiche „Doppelgänger" entwerfen.

Wie steht es nun bei den Zahlen? Gehen wir aus von dem Sachverhalt: $2 + 2 + 2 \ldots = n$, so sind die einzelnen Summanden 2 zwar einander absolut gleich, aber dennoch nicht miteinander identisch. Sonst könnten sie nicht eine neue Zahl, die Summe n, aus sich hervorgehen lassen. Ich kann unmöglich einen Gegenstand zu sich selbst hinzuzählen. Die einzelnen 2-Ziffern meinen also offenbar unterschiedene, wenn auch gleiche Gebilde. Sie unterscheiden sich nicht durch irgendeinen Zug, sondern sie sind ohne besondere Fundamente durch ihr ganzes Sein hindurch gleichmäßig voneinander unterschieden. Solche Zahlgebilde sind nun unbegrenzt vervielfältigbar. Dann können sie aber nach dem, was im vorangehenden Absatz

festgestellt wurde, selbst keine Ideen sein. Denn jede Idee kommt wesensmäßig nur einmal vor. Sie müssen also eigentümliche unindividuelle „numerische Gegenstände" sein, die von den Ideen verschieden sind.

Das schließt nicht aus, daß es außerdem noch besondere Zahlideen gibt. In den Urteilen: „Zwei ist die erste gerade Zahl" und „Vier ist die zweite Potenz von zwei" sind solche gemeint. Achtet man genau auf die hier gemeinten Subjektsgegenstände im Vergleich zu denen in einem arithmetischen Beispiel wie $2 + 2 = 4$, so wird man bemerken, daß sie verschiedenen ontologischen Gegenstandsklassen angehören. Die Zwei-überhaupt, die die erste gerade Zahl ist, läßt sich nicht vervielfältigen. Es ist etwas anderes, wenn ich sage: „Diese (eine einzelne) Zwei ist eine gerade Zahl." Erst von diesem Subjektsgegenstand aus ist Vervielfältigung möglich. Und erst auf dieser Stufe sind Aussagen vollziehbar wie: „Alle Zweien dieser Rechenaufgabe sind gerade Zahlen." Wir haben also die unindividuellen und beliebig vermehrbaren Zahlen als unindividuelle Exemplare zu unterscheiden von ihren Zahlideen, von denen es jeweils nur eine geben kann. Übrigens lassen sich vielfach sehr gut dieselben Sätze einmal als Urteile über Zahlen, das andere Mal als solche über Zahlideen auffassen. So kann z. B. $2 + 1 = 3$ bald verstanden werden als: „Die Zwei plus der Eins ergibt die Drei", bald als: „Eine Zwei plus einer Eins ergibt eine Drei". Nur in Fällen wie $2 + 2 = 4$ ist die letztere Auffassung zwingend, da es nicht mehrere Zwei-ideen geben kann. Inwiefern freilich $2 + 2$, zusammengefaßt zu einer Einheit numerischer Gegenstände, selbst als Idee betrachtet werden kann, davon wird noch am Ende von § 19 die Rede sein.

Man hat das mehrfache Auftreten ein und derselben Zahl in demselben algebraischen oder arithmetischen Ausdruck in der verschiedensten Weise mit der Einzigkeit der Zahlidee in Einklang zu bringen versucht. Husserl hat in seiner Philosophie der Arithmetik (S. 20) das Problem in der Weise zu lösen gesucht, daß er $2 + 2 = 4$ auslegte im Sinne von: Jede beliebige Zweimenge plus jeder beliebigen anderen Zweimenge = einer Viermenge. Die Vielheit der Zahlen ist also nichts anderes als die Vielheit der konkreten Mengen. Ich halte diese Lösung, die übrigens mit Husserls heutigen Anschauungen kaum mehr übereinstimmen dürfte, für eine Umdeutung des ursprünglichen Sinnes von $2 + 2 = 4$. Dieses Urteil bezieht sich evident nicht auf irgendwelche Mengen von Gegenständen, sondern auf die selbständigen Zahlen 2 und 2. — Dazu kommt, daß diese Umdeutung versagen muß gegenüber Fällen wie $2 \times 2 \times 2 \ldots = n$,

$((2^2)^2)^2 = n$, $\sqrt[3]{\sqrt[3]{729}} = 3$ usw. Man kann den Multiplikator, den Exponenten, den Wurzelexponenten niemals als Menge auffassen, sondern nur als „Zahl". Ich kann nicht zwei Mengen mit zwei Mengen z. B. von Äpfeln multiplizieren usw. Folgerichtig wird man die Mengenumdeutung auch nicht mit dem Multiplikand der Multiplikation allein und den beiden Summanden der Addition vornehmen dürfen, selbst wenn sie hier zu keinem Widersinn führt.

Als zweite Klasse unindividueller aber gleichwohl vervielfältigbarer Einzelgegenstände wurden bereits in § 14 die Funktionsgebilde genannt. Wegen der Vielheit gleicher Gebilde unter ihnen können sie, so wie sie in normaler logischer Funktion auftreten, keine Ideen sein. Sie sind vielmehr wie die Zahlen eigentümliche ideelle numerische Gegenstände. Aber auch zu ihnen gibt es jeweils eine besondere Idee, deren Exemplare sie sind. Man beachte den Unterschied der Subjektsgegenstände in den Urteilen: „Im Stil dieses Autors kommen viel zu viele Abers, Danns, Wohls, Geschweige-denns usw. vor" und „Das Geschweige-denn ist ein häßliches Funktionsgebilde". Das zweite Urteil bezieht sich auf eine ganz andere Gegenstandsart, auf unvervielfältigbare Ideen. — Daß es auch sonst noch unindividuelle numerische Einzelgegenstände gibt, wird am Schluß des folgenden Paragraphen nachgewiesen werden.

Doch brauchen wir diesen Dingen hier nicht mehr weiter nachzugehen. Es genügt für uns, festgestellt zu haben, daß es unindividuelle Gegenstände gibt, die selbst noch keine Ideen sind. So richtig und bedeutsam es daher sein mag, daß die Ideen ihrem Wesen nach unindividuell sind, als konstitutives Ideeitätsprinzip kommt der Mangel der Individualität nicht in Betracht.

§ 19. Der Mangel der Numerität als Ideeitätsprinzip.

Im Vorangehenden wurde bereits eine Eigentümlichkeit der Idee hervorgehoben, die den Ansatzpunkt für die weiteren Nachforschungen nach ihrem Prinzip bieten kann. Wir fanden, daß die Idee ihrem Wesen nach nicht vervielfältigbar ist. Worin hat diese merkwürdige Tatsache ihren Grund? Wir erwähnten bereits, daß Plato die Idee als das Eine bezeichnet hat, unter dessen Voraussetzung überhaupt erst eine Vielheit von Einzelgegenständen möglich ist. Nur fragt sich, ob man das ganz wörtlich verstehen, ob man die Idee als numerisch e i n e n Gegenstand, als einziges Modell, der Vielheit der Exemplare entgegenstellen darf.

Gegen diese Auffassung sprechen verschiedene Gründe. In erster Linie der, daß, wo ein Gegenstand als numerisch einzelner vor uns steht, prinzipiell immer die Möglichkeit besteht, ihn zu vervielfältigen. Sie ist nur da ausgeschlossen, wo der zu vervielfältigende Gegenstand bereits durch seine allumfassende Erstreckung jede Möglichkeit der Danebensetzung gleicher Gegenstände von vornherein unterbindet. So steht es etwa bei dem einen realen Raum, der einen realen Zeit, dem einen realen All aus Gründen, die mit der materialen Eigenart dieser Gebilde zusammenhängen. Dagegen besteht sonst kein prinzipielles Hindernis, an Stelle des einen „Musterbildes" (παράδειγμα) eine ganze Reihe von ihm gleichgeformten anzusetzen. Nur dann kann Vervielfältigbarkeit ausgeschlossen sein, wenn die Grundlage aller Vervielfältigung, die numerische Einsheit fehlt.

Wichtiger noch ist dies: Betrachten wir einmal unbefangen die Subjektsgegenstände der Urteile: „So-Grün liegt zwischen Saftgrün und Moosgrün" und „Das Lebewesen-überhaupt ist sterblich." Stellen wir dem So-Grün und dem Lebewesen-überhaupt gegenüber die Frage, ob sie numerisch eins oder viele seien, in demselben Sinne, wie wir danach bei individuellen Grünmomenten oder Lebewesen fragen. Mir scheint, die ganze Frage hat dann den Ideen gegenüber ebensowenig Sinn, wie die, ob Tugend dreieckig oder viereckig sei. Die Ideen verhalten sich einer solchen Frage gegenüber gänzlich indifferent, weil sie überhaupt numerisch quantitätslos, anumerisch[1]), anzahllos sind. So-Grün ist weder eins noch vieles und deshalb auch natürlich nicht vervielfältigbar. Ebensowenig ist die Zwei-überhaupt numerisch bestimmt, im Gegensatz zu den einzelnen Zweien[2]).

Anumerische Gegenstände sind nun als solche in der bisherigen Ontologie etwas gänzlich Unbekanntes, und sie scheinen in der Tat auf den ersten Blick widersinnige, unmögliche Gebilde zu sein. Wie

1) Der Ausdruck ist zwar hybride, scheint mir aber charakteristischer und klarer wie „innumerisch" oder „anarithmisch", woran man denken könnte.

2) Neuerdings sieht M. Beck (vgl. S. 3 Anm. 1) eine Folgebestimmtheit seiner Idee darin, daß sie „jenseits aller Anzahl" steht (Kap. VI). Aber obgleich er in § 1 betont, sie lasse sich selbst nicht vervielfachen, heißt es doch in § 2, sie sei „indifferent gegen jede Anzahl ihrer Multiplikation", „sie könne in verschiedenen Synthesen (sc. zum Realsein) mehrere Male da sein, also doch vielfach existieren". Es sei dahingestellt, ob das überhaupt widerspruchsfrei möglich ist. Für die von uns untersuchte Idee ist jedenfalls jede Vervielfachung, auch die multiplikative „Realisierung", wie sie Beck zu meinen scheint, wesensmäßig ausgeschlossen. Die Idee selbst kann gar nicht in reale Synthesen eintreten. Vor allem aber, sie ist nicht bloß indifferent gegen jede Anzahl; Anzahligkeit steht in Widerspruch zu ihrem Wesen, ist damit völlig unvereinbar.

kann ein Gegenstand ein selbständiges von anderen unterschiedenes Etwas sein und doch anumerisch, unquantifiziert? Ist nicht jeder Gegenstand notwendig ein einer? Das bedarf vor allem der Aufklärung.

Mit der Anumerität kann natürlich nicht gemeint sein, daß die Idee überhaupt kein numerisch einheitlicher Gegenstand mehr sei. Sie ist insoweit sicher ein Gegenstand, als sie ein Gegenstand ist. Denn numerische Unterschiedenheit und demgemäß auch Zählbarkeit gehört notwendig zum Wesen jedes eigenständigen Gegenstandes. Daher ist das Arturteil über die Idee ein eindeutiges Singularurteil (vgl. Pfänder, Logik S. 261 [127]).

Es muß also mit der Anumerität offenbar etwas anderes gemeint sein als völlige numerische Quantitätslosigkeit. Sie bezieht sich gleichsam auf das Innere, auf den „Seinsstoff", das „stoffliche" Was der Idee. Diese zeigt trotz aller numerischen Eigenständigkeit in ihrem Wesen etwas eigentümlich Ungeschlossenes, numerisch Unentschiedenes. Sie ist der eine Gegenstand, bei dem es wesensmäßig in der Schwebe bleibt, ob er innerlich wie ein oder wie viele Exemplare gebaut ist. Nur die qualitative Seite ist bei ihm voll entwickelt wie bei den numerischen Gegenständen, die numerische fehlt ihm vollständig.

Das bleibt natürlich noch immer ein äußerst merkwürdiges Gebilde: aber es enthält keinen inneren Widerspruch mehr in sich. Wohlgemerkt liegt nicht etwa nur eine numerische Unbestimmtheit vor wie beispielsweise dann, wenn wir von mehreren Gegenständen sprechen, deren Zahl wir nicht mehr angeben können; wir wissen z. B. nicht mehr genau, ob wir nur einen oder mehrere Bekannte in einer Gesellschaft gesehen haben. Eine solche numerische Unbestimmtheit kann prinzipiell immer noch geklärt und bestimmt werden. Die Idee ist dagegen nicht entweder eine Mehrheit oder eine Einzelheit, sondern keines von beiden. Man kann zur Erläuterung nur auf das Phänomen selbst hinweisen. So-Grün usw. gibt sich eben weder als eins noch als viele. Es ist anumerische „Qualität" schlechthin. Das wird bei der Veranschaulichung der Idee noch genauer sichtbar werden.

Hier läßt sich nun ein Einwand denken: Es ist doch eine auffallende Tatsache, daß wir in einer ganzen Reihe von Urteilen über Ideen nicht ohne den Artikel auskommen. Wir können nicht sagen: „Hund ist ein Haustier", sondern nur „Der Hund ist ein Haustier". Was kann aber der Singularartikel anderes zum Ausdruck bringen als eben die numerische Bestimmtheit? Das mit „Hund" für sich Gemeinte (die „Bedeutung": Hund) wäre allenfalls ein anumerischer Gegenstand. Die Unentbehrlichkeit des singularen Artikels zeigt aber,

daß es so etwas beim Bedeutungsgegenstand, bei der Idee, nicht geben kann.

Diesem Einwand gegenüber wäre zunächst hinzuweisen auf die große Anzahl von Ideen, bei deren sprachlich-logischer Bezielung der Artikel durchaus entbehrlich ist. Dabei handelt es sich nicht nur um Ideen von unselbständigen Gebilden wie Grün, Härte, Geschwindigkeit usw., sondern auch um solche von selbständigen wie Schnee, Substanz, Recht usw. Vor allem ist darauf hinzuweisen, daß in anderen dem Deutschen sonst ähnlich gebauten Sprachen, wie dem Griechischen, der Artikel auch in den Fällen ausfallen kann, wo er im Deutschen noch notwendig ist; es sei nur an den Satz erinnert: *ἄνθρωπος μέτρον ἁπάντων.* Das legt zum mindesten den Verdacht nahe, daß es sich im Deutschen nur um eine sachlich unbegründete façon de parler handelt. „Mensch" für sich ist im Deutschen nicht in der Lage, einen eigenen selbständigen Gegenstand zu bezeichnen. Erst durch den Artikel konstitutiert sich das vom isolierten Wort Gemeinte zum vollen Gegenstand. Vorher scheint die Gegenstandssetzung noch nicht abgeschlossen zu sein. Der Artikel bringt also nichts anderes zum Ausdruck, als die voll konstituierte Gegenständlichkeit eines Meinungsgegenstandes. Daß es sich nicht um mehr handelt, das zeigt sich schon daran, daß der Artikel nur bei Ideen von selbständigen Gegenständen obligatorisch ist, obschon es auch hier Ausnahmen gibt, nicht nur im Plural („Farben stehen in ästhetischen Beziehungen zueinander"), sondern auch, wo sonst im Regelfall der Artikel steht, z. B. bei Antwort auf die Frage: „Was ist das für ein Gegenstand: Mensch?" — Antwort: „Mensch ist ein seelisch-geistiges Lebewesen." Der Artikel unterstreicht also nur gleichsam die Dinghaftigkeit. Mit der numerischen Quantität hat er nichts zu tun.

Andere Gegenstände als die Ideen, die gleichfalls diese eigentümliche Anumerität zeigten, scheinen mir nicht aufweisbar zu sein. Es besteht also kein Bedenken, sie als das konstitutive Prinzip der Idee anzusprechen. Sie war offenbar der Grund für die unmittelbare Zusammengehörigkeit der in § 15 prima facie miteinander verwandt erscheinenden Phänomene.

Anumerität ist selbst eine Außenbestimmtheit, gegründet auf den Sachverhalt, daß der Idee alles Numerische abgeht. Sie ist ihrerseits nicht mehr auf eine weitere positive Innenbestimmtheit der Idee begründet. An Stelle der Numerität steht in ihr nicht etwa irgendein anderes „Moment".

Die Idee-überhaupt stellt sich hiernach bezüglich ihres konstitutiven Wesens dar als ideelles unindividuelles und anume-

risches Quale. Unter Quale ist dabei nicht so viel zu verstehen, wie Qualität im üblichen Sinne, sondern das, was von einem Gegenstande nach Abzug seiner Realität, seiner Individualität und seiner Numerität noch an Gegenstands‚stoff' verbleibt. Dieser anumerische „Stoff" braucht deshalb keineswegs in seinem materialen Aufbau, seiner inhaltlichen Strukturformung die Einzelgegenstände genau abzubilden. Es wird sich später zeigen, daß mindestens in den höheren Komplexideen dieser anumerische Stoff ganz anders gegliedert ist, als der Inhalt der numerischen Exemplare.

Die numerisch unterschiedenen Einzelgegenstände scheinen so in der Idee zu einem einzigen einheitlichen anumerischen Gebilde zu verschmelzen. Insofern ist es durchaus berechtigt, wenn Hering (a. a. O. S. 528) im Anschluß an Schapp meint, das Wort „Rot" für die Rotidee sei ein Eigenname, da ihm nur ein einziger Gegenstand entspreche. Allerdings wird es zweckmäßiger sein, die Bezeichnung Eigenname auf Namen von individuellen Gegenständen zu beschränken.

Eine eigentümliche und bisher übersehene Gruppe von Ideen soll hier noch kurz Erwähnung finden, die geeignet scheint, einen Einwand gegen die vorgetragene Theorie abzugeben. Es handelt sich um Ideen, die nur im Plural auftauchen können; sie mögen deshalb Pluralideen heißen. Sie sind natürlich zu unterscheiden von den bloß sprachlichen „Pluralia tantum", die sachlich noch keine Mehrheiten von Einzelgegenständen oder singularen Ideen bezeichnen, wie „Alpen", „castra" usw., und die meist Bezeichnungen von Kollektivgegenständen sind. Pluralideen sind etwa „Eltern", „Geschwister". Hier, wo mindestens zwei, womöglich sogar gleiche Gegenstände innerhalb der Idee notwendig sind, kann doch offenbar von Anumerität keine Rede sein. Oder sollten wir es hier mit numerischen ideellen Gegenständen zu tun haben, zu denen es gegen die Regel wesensmäßig keine Ideen gibt? Ich halte weder die eine noch die andere Konsequenz für unentrinnbar. Freilich ist die Sachlage hier äußerst verwickelt, aber nicht unaufwickelbar. Wohl tauchen innerhalb der Ideen zwei numerisch unterschiedene Gegenstände auf. Dennoch braucht die Idee als Ganzes nicht numerisch zu sein. In dem Satz: „Geschwister stehen sich soziologisch am nächsten" sind die Geschwister-überhaupt quantitativ nicht anders bestimmt als das Grün-überhaupt. Sie lassen sich als Art nicht ohne weiteres vervielfältigen. Deshalb kann es sich hier nicht um numerische Einzelgegenstände handeln. Beide Male stehen verschiedene Gegenstände in Rede, wenn ich sage: „Geschwister sind Verwandte" und: „Geschwister erzählten mir das". Die Letztgenannten sind natürlich numerisch bestimmt bzw. bestimmbar. — Im Inneren

mag die Struktur dieser Pluralidee freilich ungewöhnlich schwierig sein. Aber diese innere numerische Pluralität hat offenbar eine andere „Dimension" als die Anumerität der Idee als Ganzes.

Gibt es nun nicht auch Pluralideen zu singularen Ideen? Man betrachte Sätze wie: „(Die) Farben-überhaupt stehen teils in Harmonien, teils in Disharmonien zueinander" oder „(Die) Menschen in Masse sind wilde Tiere" [1]). Man vergleiche insbesondere den (inhaltlich natürlich schiefen) zweiten Satz mit diesem: „Der (einzelne) Mensch ist gut". Beziehen sich die beiden Sätze, die doch offenbar als Antithesen durchaus parallel laufen, auf ontologisch gänzlich verschiedene Gegenstandsklassen? Das ist kaum anzunehmen. Daß sich der Pluralsachverhalt nicht auf unbestimmte individuelle Menschen bezieht wie in: „Menschen haben das geschaffen" ist ohne weiteres einsichtig. Man könnte allenfalls daran denken, daß sich jener Sachverhalt auf (unbestimmt wie viele) numerische Einzelgegenstände bezieht. Dagegen spricht, daß numerische Gegenstände stets vervielfältigbar sind. Bei ihnen handelt es sich immer um einzelne Menschen, einzelne Zweien, einzelne Unds, nicht um unvermehrbare Menschen-überhaupt, Grün-überhaupt, die Zahl Zwei-überhaupt usw. Mit den Menschen-in-Masse-überhaupt meine ich also keine vermehrbare Einzelmenge, sondern eine Art schlechthin, die Mehrheit (von So-Gegenständen) überhaupt, von der ganz spezifische Sachverhalte gelten. — In dieser Weise kann auch $2 + 2$ als Pluralidee aufgefaßt werden. Die einzelnen Zweien sind zwar numerische Gegenstände. Aber die Einheit von $2 + 2$-überhaupt ist eine Pluralidee; nicht nur diese plus jener Zwei, sondern die Summe aus zwei Zweien ergibt 4.

Die Frage ist nur, welcher Natur dann die Elemente der Pluralideen selbst sind. Offenbar bestehen die Pluralideen nicht wieder aus Ideen. Denn diese können ja nicht mehrfach auftreten. Viele Ideen bestehen aber aus mehreren inhaltlich völlig gleichen, nur numerisch verschiedenen Elementen. Müssen aber diese Elemente dann nicht individuell sein? Nehmen wir folgende Urteilssachverhalte: „Das Schachspiel enthält je 2 (gleiche) Türme, je 2 (gleiche) Läufer, je 8 (gleiche) Bauern usw.", oder: „die Trireme hat 3 (gleiche) Reihen von Rudern übereinander". Die beiden Urteile beziehen sich offenbar auf Ideen. Eine unindividuelle Idee kann sich nun nicht aus individuellen Elementen zusammensetzen. Dies auch deshalb nicht, weil es prinzipiell ausgeschlossen ist, daß Idee-Elemente als solche je

1) Andere Beispiele pluraler Ideen in: Gleiche Brüder, gleiche Kappen; Tres faciunt collegium.

real oder quasi-real (phantasiert) werden. Auch als irgendwelche noch unbestimmte oder ganz beliebige individuelle Turmfiguren oder Reihen können sie nicht aufgefaßt werden. Denn die Unbestimmtheit der Idee-Elemente ist prinzipiell nie zu beheben wie die von Individuell-Unbestimmtem. Niemals besteht das Schachspiel aus diesen oder jenen individuellen Türmen. Es besteht also aus 2 gleichen unindividuellen Türmen schlechthin. —

Nach all dem bleibt nichts anderes übrig, als daß die pluralen Elemente der Idee ideelle numerische Gegenstände sein müssen, ideelle Vereinzelungen, die innerhalb der Idee wohl vervielfältigbar sind (wodurch natürlich eine neue Idee aus mehr numerischen Elementen entsteht), sich als Ganzes aber so zusammenschließen, daß die Gesamtidee der „Mehrheit von Menschen, von 2 Turmfiguren usw.-überhaupt" anumerisch und unvermehrbar (unvervielfältigbar) ist.

Die ontologische Grundstruktur der Idee ist also hiernach diese:

1. gegenständliche äußere Einsheit (Eigenständigkeit);
2. innere Anumerität des Was,stoffes' (ideelle, unindividuelle, anumerische Stofflichkeit);
3. eventuell Einschließung von Elementen numerischer Struktur.

§ 20. Idee und Allgemeinheit.

Die Bestimmtheit, die man am häufigsten den Ideen zuschreibt, ist die der Allgemeinheit; man nennt sie mit Rücksicht darauf geradezu „allgemeine Gegenstände". Wir müssen demgegenüber zunächst einmal klären, was denn mit dieser Allgemeinheit eigentlich gemeint sein kann. So deutlich man das im alltäglichen Denken zu wissen glaubt, so unklar ist, wie man bei genauerem Hinsehen entdeckt, das, was der Sprachgebrauch und auch der Logiker gewöhnlich darunter versteht. Anfänge einer solchen Klärung finden sich auch bei Pfänder: Logik S. 284 (150).

Machen wir uns klar, daß „allgemein" ursprünglich nichts anderes heißt als „Allen gemeinsam" (communis). So bezeichnet man etwa die Allmende als Allgemeinbesitz, den Staat als Gemeinwesen (commonwealth). Oder wir sprechen von allgemeiner Weltausstellung (weil sie alle Welt umfaßt), von allgemeinem Unglück (weil es alle betrifft), von Gott als der allgemeinen Ursache (weil er alle Dinge erschafft und erhält) usw. „Allgemein" heißt also an sich nichts anderes als „zu allem in bestimmter Beziehung stehend", die im einzelnen wieder sehr mannigfach sein kann (Beziehung des Be-

sitzes, der Einschließung, der Herrschaft, der Anwendbarkeit usw.). Allgemein ist also nichts anderes als eine Außenbestimmtheit, die einem Gegenstand kraft dessen zukommt, daß er zu allen Gegenständen in ein und derselben Beziehung steht; tatsächlich wird freilich nicht mehr gefordert als eine Mehrzahl von solchen beziehungsbetroffenen Gegenständen (Pluralbedeutung der Allgemeinheit im Gegensatz zur Universalbedeutung). Ein Gegenstand, der in diesem Sinne allgemein ist, braucht seiner Innenbeschaffenheit nach durchaus nicht eine Idee zu sein. Es kann sich sogar um ein Individuum handeln, wie die obigen Beispiele deutlich zeigen. „Die Allgemeinheit" entwickelt sich so schließlich sogar zu einem individuellen Kollektivum, gleichbedeutend mit Gesellschaft oder Ähnlichem (Kollektivbedeutung). — In diesem Sinne ist jedenfalls Allgemeinheit nichts der Idee allein Eigentümliches.

Allgemeinheit kann aber noch eine speziellere Bedeutung haben und nur die Außenbestimmtheit meinen, die darin besteht, daß ein Gegenstand in mehreren Exemplaren vorkommt. Das scheint in der Tat zunächst etwas für die Idee Charakteristisches zu sein. In diesem Sinne spricht man etwa auch von allgemeiner Verbreitung einer Sitte (Idee), vom allgemeinen Wahlrecht usw. Hier ist indessen sofort eine Einschränkung nötig. Denn diese Allgemeinheitsbedeutung wird zunächst nur mit Rücksicht auf wirklich mitgegebene Exemplargegenstände ausgesagt, zu denen die Idee „allgemein" ist. Nur zu den allerwenigsten Ideen sind nun aber reale Exemplare vorhanden, jedenfalls ist das nie wesensnotwendig. Nur mit Bezug auf mögliche Exemplare könnte also die Idee generell in diesem Sinne als allgemein bezeichnet werden. — Der entscheidende Einwand gegen die Auffassung dieser Allgemeinheit als Ideeitätsprinzip liegt in der Existenz der Ideen von Individuellem, die erst später in § 36 behandelt werden können. Diese enthalten offenbar wesensmäßig keine Mehrheit von Exemplaren unter sich; vgl. übrigens auch S. 107.

Nun hat aber der Ausdruck „allgemein" an der Idee einen ganz grundlegenden Bedeutungswandel erlebt. Aus der Bezeichnung einer Außenbestimmtheit ist er zur Bezeichnung des Grundes dieser Außenbestimmtheit geworden (vgl. S. 72 f.). Das commune hat sich zum universale entwickelt. Man dachte bei der Bezeichnung „allgemein" zusehends mehr an die Seiten der Idee, kraft deren sie Allgemeinheit im vorgenannten Sinne besitzt, für alle Exemplare gilt, auf sie anwendbar ist, zu ihnen in der gemeinsamen gleichen Beziehung des „ideellen Entsprechens" steht; über diese vgl. § 21. Was man dann genauer mit dem Allgemeinen der Idee meinte, das hing natürlich

ganz davon ab, was man für das konstitutive Prinzip der Idee ansah. Wir haben die hauptsächlichen Auffassungen hierüber in den vorangehenden Paragraphen behandelt und als unzureichend abgelehnt. Für uns kann die Bezeichnung der Idee als allgemeiner Gegenstand in dieser neuen Bedeutung nur dann einen Sinn haben, wenn damit der Mangel des Numerischen gemeint ist, das Ideeitätsprinzip, kraft dessen der Idee in der Tat erst „Geltung" für „alle" beziehungsweise viele individuelle und numerische Exemplare zukommt.

Unter Allgemeinheit versteht man häufig auch soviel wie Verschwommenheit, Unbestimmtheit, Inhaltsleere, mangelnde Berücksichtigung der qualitativen Besonderheiten. Daß dieser Zug für die Idee als solche nicht charakteristisch ist, braucht kaum ausdrücklich betont zu werden. Es kann einmal Individuelles unbestimmt, nur „im allgemeinen" bestimmt sein, wie etwa meine individuellen Pläne, Wünsche, Hoffnungen, Bilder von anderen Individuen usw. Umgekehrt können Ideen, vor allem niederster Arten, und erst recht etwaige Individualideen voll bestimmt sein. — Oft mischt sich mit dieser Allgemeinheitsbedeutung der abwertende Beiklang der Langweiligkeit, Nichtssagendheit und Kälte, so wenn man von allgemeinen Redereien usw. spricht. Daß all das nicht oder nur teilweise richtig ist, werden wir bei der Behandlung der einzelnen Ideearten noch genauer sehen.

Vielfach hat man sich auch daran gewöhnt, unter allgemein einfach den Gegensatz von individuell zu verstehen. Hier handelt es sich also um die bloße Unindividualität, von der bereits in § 17 die Rede war und die zwar der Idee wesentlich, aber nicht ihr konstitutives Wesensprinzip ist.

Bei Hering (a. a. O. S. 530; ebenso bei Ingarden S. 176) findet sich im Anschluß an Schapp der Ausdruck allgemein für alle nicht vollbestimmten und noch weiter differenzierbaren Ideen im Gegensatz zu den speziellen Ideen oder niedersten Arten. Entsprechend ist bei ihm von größerer oder geringerer Allgemeinheit von Ideen die Rede. Dieser Sprachgebrauch ist natürlich möglich, und dann ist es sogar in gewissem Sinne berechtigt, „allgemein" und „unbestimmt" einander gleichzusetzen. Aber einmal ist dann die Allgemeinheit nichts mehr für alle Ideen Charakteristisches. Und die andere Frage ist die, ob diese terminologische Neuprägung glücklich ist, und man nicht für diese Dinge bezeichnendere Namen unverbrauchter Bedeutung wählt. Doch kann darüber erst später entschieden werden.

§ 21. Das Verhältnis von Idee und Exemplar.

Zu jeder Idee, außer den Individualideen, gehören mögliche Exemplare. Dabei ist freilich nicht ohne weiteres zu entscheiden, ob es nicht außerdem auch Exemplare zu Individuen gibt, wie das der

Sprache nach den Anschein hat. Ich kaufe etwa ein Exemplar des „Faust". Der „Faust" ist nun aber ein individuelles Kunstwerk, genau wie die Symphonie, von der ich eine Aufführung erlebe. Es scheint also danach Exemplare von Individuen zu geben. Oder hat hier nur der Druck des „individuellen Faust" Exemplare, nicht der individuelle „Faust"? Korrekt müßte ich dann von einem Exemplar des Buchdrucks (einem Druckexemplar) vom „Faust" reden, das ich kaufe. Das mag hier offenbleiben[1]). — Keine Exemplare gibt es offenbar zu den numerischen Gegenständen als solchen. Sie sind ja bereits vereinzelt und ihrerseits Exemplare von Ideen. Nur zu den Pluralideen kann es wieder Exemplare geben.

Wir wollen indessen diese Grenzfälle hier vorläufig außer Betracht lassen, und zunächst einmal das Wesen der Beziehung zwischen Idee und Exemplar im allgemeinen zu erkennen suchen. Um dabei alle anderen inhaltlichen Beziehungen auszuschalten, die uns in den folgenden Abschnitten noch beschäftigen werden, wählen wir als Beispiele am besten vollbestimmte Ideen und ihnen entsprechende Individuen. Um auch alle etwaigen Unterschiede in der Konfiguration der inhaltlichen Elemente zu eliminieren, gehen wir von einfachen individuellen Gegenständen und einfachen vollbestimmten Ideen aus, deren Vorkommen wir hier voraussetzen dürfen. Das Verhältnis von Idee und Exemplar ist dann in inhaltlicher Beziehung das der Gleichheit. Zu untersuchen bleibt das „formale" Verhältnis der Anumerität und Numerität in Idee und Exemplar.

Die Frage dieses Verhältnisse hat die Ideenlehre seit Plato immer wieder beschäftigt. Er sprach von einer μέθεξις, einer Teilhabe der Einzelgegenstände an der Idee, mitunter auch von einer παρουσία, einem Gegenwärtigsein der Idee bei den Exemplaren. Das sind natürlich nur bildliche Ausdrücke. Wir wollen im Folgenden zu ermitteln suchen, was ihnen zugrunde liegt.

In den vorangehenden Paragraphen haben wir das konstitutive Wesen der Idee und des Exemplars ausreichend kennengelernt. Wir wissen, daß der entscheidende Unterschied beider auf dem Vorhandensein beziehungsweise Fehlen der Numeritätsbestimmtheit beruht. In welcher Relation stehen sie danach zueinander? — Von vornherein steht fest, daß zwischen Idee und Exemplar keinerlei Stellungsrelation bestehen kann. Bei ihrer gänzlich verschiedenen ontologischen Struktur können sie niemals in einem Stellungsneben-

1) „Beispiele" scheint es allerdings nur zu Ideen und Idee-Sachverhalten zu geben, wenn auch nicht zu allen Ideen, z. B. nicht zu den später zu besprechenden Ideen von Individuellem.

einander stehen; dazu müßten sie mindestens derselben ontologischen Schicht angehören. Die Gefahr derartiger Auffassungen ist freilich bei den Platonischen Bildausdrücken immer naheliegend. — Von den früher behandelten Inhaltrelationen kann hier von vornherein nur Ähnlichkeit in Betracht kommen. Gleichheit scheidet ohne weiteres aus. Auch von völliger Verschiedenheit kann aber keine Rede sein, wenn man etwa So-Grün-überhaupt und einzelne So-Grünmomente miteinander vergleicht. Auf den ersten Blick denkt man vielmehr an Ähnlichkeit. Diese gliedert sich sofort wieder in die schon genannte Gleichheit hinsichtlich des materialen Inhalts und in eine eigentümliche andere, die Gesamtgleichheit ausschließende Beziehung, die es nun zu erforschen gilt.

Man kann auch beim Verhältnis von Numerität und Anumerität zunächst wieder an Ähnlichkeit denken. Doch bezog sich Ähnlichkeit so, wie wir bisher von ihr sprachen, immer nur auf numerische Gegenstände oder Ideen im Verhältnis zueinander. Ähnlichkeit kommt nur im Verhältnis von Gegenständen grundsätzlich gleicher ontologischer Struktur in Frage. Die fehlt aber zwischen Idee und Exemplar. Doch besteht deshalb noch keine völlige Verschiedenheit zwischen ihnen im Hinblick auf Numerität und Anumerität. Sie stehen vielmehr in einem ganz eigentümlichen positiven Verhältnis zueinander. Das Exemplar ist numerische Vereinzelung der Idee, die Idee das ideelle Korrelat des Einzelgegenstandes. Gerade das Fehlen des Numerus setzt die Idee in positive Beziehung zu allen numerischen Exemplaren. Das Exemplar „erfüllt" in gewissem Sinne die Ungeschlossenheit der Idee (vgl. S. 100), deckt sich mit ihr und überdeckt sie zugleich. Als sachentsprechendster, vielsagendster und doch unverfänglichster Ausdruck dieser Relation erscheint mir die Bezeichnung „ideelles Entsprechensverhältnis von Idee und Exemplar".

Hierher gehört auch noch eine dem Idee-Exemplarverhältnis nah verwandte Beziehung. Dem Urteil „Dies Stück Stoff ist Schwefel" liegt der Beziehungssachverhalt zugrunde, daß hier ein Exemplar der Art Schwefel vor mir steht [1]). Vergleichen wir damit den Beziehungs-

---

1) Ob das oben bezeichnete Urteil in allen Fällen unmittelbar den Sachverhalt des Idee-Exemplarverhältnisses meint, ob vor allem w i r ihn explizit damit meinen, spielt hier keine Rolle. Wesentlich ist allein, daß es diese Beziehung g i b t; nur auf diese ontologische Frage kommt es an. — Vom Urteil aus gesehen wird es sich hier vielleicht um eine eigentümliche Schichtung der Sachverhalte handeln, um ein Meinen von „Bestimmungs-" und „Attributionssachverhalten" (vgl. Pfänder, Logik S. 186 [52] f.) durch den Idee-Exemplarsachverhalt hindurch. Die Urteilssupposition geht in der Regel nicht auf diesen Sachverhalt, sondern auf den durch ihn ver-

sachverhalt, der dem Urteil „Dies Stück Stoff ist gelb" zugrundeliegt! Hier werden wir Bedenken tragen, das Stück Stoff als Exemplar des Gelb-überhaupt zu bezeichnen. Exemplar des Gelb-überhaupt ist allenfalls das individuelle Gelbmoment, das sich an diesem Stück Stoff findet. Dieses aber ist mehr als lediglich Exemplar von Gelb, es ragt über sein Gelbmoment, den Bezirk, mit dem es Bezirk von Gelb-überhaupt ist, hinaus. Dennoch besteht prinzipiell noch das gleiche Verhältnis ideellen Entsprechens von Numerischem und Anumerischem, das wir zwischen Idee und Exemplar vorfanden. Der Einzelgegenstand entspricht ideell der Idee, nur nicht total, sondern lediglich partial. Das rechtfertigt es, diese Beziehung mit zu der von Idee und Exemplar hinzuzuziehen.

An dieser Stelle scheint indessen noch einmal unser ganzes bisheriges Ergebnis gefährdet. Wir sprachen davon, daß man in gewissem Sinne auch von einer Gesamtähnlichkeit zwischen Idee und Exemplar im ganzen reden könne. Natürlich ist das nur da der Fall, wo, wie bei vollbestimmten Ideen, wenigstens inhaltliche Gleichheit oder Ähnlichkeit von Idee und Exemplar als fundierende Unterrelation der Gesamtähnlichkeit besteht. Daß diese bei den meisten Ideen nicht vorliegt, werden wir noch sehen. Jedenfalls handelt es sich aber um eine differenzierte Relation, die sich in verschiedene Unterrelationen des Inhalts und des „Numerus" gliedert. Zerfällt nun nicht dementsprechend auch eine einfache Idee und ein einfaches Exemplar wieder in zwei Zersetzungsteile? Nun wissen wir zwar schon, daß Anumerität keine positive Innenbestimmtheit der Idee ist, daß sie also durch das Fehlen des Numerus keinen neuen Teil erhalten kann. Anders dagegen scheint es mit dem Exemplar zu liegen. Es muß ein besonderes Material- und ein besonderes Numeritätsmoment enthalten. Es könnte also hiernach keine numerischen Elementargegenstände geben. Nur Ideen wären als Elementargebilde möglich.

Wenn ferner der inhaltliche Teil des Exemplars der Idee gleich ist, so scheint doch kein prinzipielles Hindernis mehr dafür zu bestehen, daß Ideen in Einzelgegenständen enthalten sind. Es war dann also ein Irrtum, ein Vorurteil, zu behaupten, daß alles, was im Individuum (Einzelgegenstand) liegt, notwendig individuell-numerisch sein müsse (vgl. S. 90). Das Exemplar setzt sich zusammen aus der Idee und einem Numeritätszuschuß.

---

mittelten, auf die Bestimmtheit des Subjektsgegenstandes durch sein individuelles „Was" und seine individuellen Attribute, deren Entwerfung durch die Idee ermöglicht wird. Die nähere Ausführung dieser Gedanken gehört natürlich nicht in diese ontologische Untersuchung; vgl. übrigens den fünften Abschnitt.

Was zunächst die Teilbarkeit des einfachen numerischen Exemplares anlangt, so müssen wir uns einmal die Konsequenzen dieser Annahme klarmachen. Jedes Exemplar zerfällt in je ein besonderes Material- und ein Numeritätsmoment. Ich erhalte also auf diesem Wege wiederum zwei numerisch unterschiedene Materialmomente. Bei jedem neuen Abtrennungsversuch der Numerität vom gereinigten Materialmoment wiederholt sich derselbe Vorgang: der materiale Rest bleibt immer selbst noch numerisch. Nur das Numerische läßt sich bei der Zersetzung von Materialem befreien und bei entsprechender Variation des Materialgehalts sogar ebensogut für sich darstellen, wie Realitätsmoment und Individualmoment; so z. B. als das sich Erhaltende bei kontinuierlicher Überführung ein und derselben geometrischen Einzelfigur (z. B. Punkt) in eine völlig verschiedene (z. B. Tetraëder). Trotzdem ist es ein aussichtsloser Versuch, einen Gegenstand gleichmäßig in ein Material- und ein Numeritätsmoment aufteilen zu wollen. Es liegt hier eine viel innigere Verschmelzung vor, als die gewöhnlicher Momente untereinander. Von einer echten Zerteilbarkeit des einfachen Exemplars in Momente kann also trotz seiner differenzierten Relation zur ideell entsprechenden Idee keine Rede sein, nur von einer einseitigen Abtrennbarkeit des Numeritätsmoments vom Materialgehalt. Folgerichtig wird man auch den Materialgehalt nicht als Gegenstandsteil bezeichnen dürfen. Teile eines Gegenstandes müssen mindestens grundsätzlich ein und derselben ontologischen „Kategorie" angehören. Sie verhalten sich sonst zu ungleichwertig zum Ganzen. Man sollte deswegen den Materialgehalt besser als „Ingrediens" denn als Teil des Exemplars bezeichnen.

Wie steht es nun aber damit, daß das Exemplar einen der Idee absolut gleichen Materialgehalt enthalten soll, und deshalb die Idee im Exemplar selbst vorkommen kann? Um diese Frage zu beantworten, müssen wir uns verdeutlichen, was es genau heißt, daß das Exemplar eine Vereinzelung der Idee ist. Selbstverständlich kann nicht die Idee selbst vereinzelt werden. Das widerspricht ihrem Wesen. Dagegen lassen sich zu ihr material genau gleiche Einzelgegenstände entwerfen. Dabei ist es nicht so, daß wir die Idee selbst zu einem Einzelgegenstand verarbeiten, in dem sie dann wie verarbeiteter Stoff im Produkt, wie der aufgelöste Zucker im Zuckerwasser enthalten ist. Es läßt sich überhaupt nichts vereinzeln im Sinne einer Umwandlung aus etwas Nicht-Einzelnem in Einzelnes. Insofern ist die Vorsilbe „ver" irreführend. Es lassen sich nur von vornherein numerische Gegenstände anumerischen zuordnen. Dabei mag es freilich im inädaquaten Denken so zugehen, daß ein unbe-

stimmtes Gegenstandsrudiment, das selbst noch keine Idee ist, sondern nur als Idee fungiert, numerisch aufgefaßt und bestimmt wird.

Nach all dem ist die Gleichheit der Idee und des Materialgehalts im Exemplar offenbar keine schrankenlose. Das So-Grün der Idee ist eben wesensmäßig anumerisches, das der Exemplare wesensmäßig numerisch einzelnes So-Grün, das dann auch individuell und real oder quasi-real werden kann. Idee und Materialgehalt stehen mit Rücksicht auf diese verschiedenen Außenbestimmtheiten also eher im Verhältnis totaler Ähnlichkeit zueinander (nur bei Gleichheit der Innenbestimmtheit natürlich!), als in dem der Gleichheit. Denn beide sind nicht miteinander vertauschbar. Vertauschbarkeit aber gehört mit zum Wesen der Gleichheit.

Der Materialgehalt ist danach das, was der Idee im Exemplar ideell entspricht, deshalb aber nicht selbst eigenständiges anumerisches Etwas ist, sondern völlig von Numerität durchsetztes „Ingrediens" bleibt. Es ist das, was sich bei Projektion der Idee auf das Exemplar in diesem mit der Idee deckt, auf ihm sich abzeichnet. Niemals aber kann die Idee selbst projiziert werden im wörtlichen Sinne, genau so wenig wie die Farbkörperchen auf dem Diapositiv; projiziert wird nur das „Bild" der Idee. Von diesem Bild wird noch die Rede sein.

Das muß freilich zugegeben werden, daß der numerische Gegenstand von seiner Idee aus gesehen, in einer ganz neuen Richtung gedanklich zersetzt werden kann. Dabei muß aber streng im Auge behalten werden, daß

1. hier eine ganz neuartige Zersetzungsschnittebene durch den numerischen Gegenstand gelegt wird, die in ganz anderer Richtung verläuft als diejenigen, von denen im ersten Abschnitt die Rede war, und daß diese Zersetzung nur zur einseitigen Abteilung des Numeritätsmoments, nicht zur gleichgewichtigen Zerteilung des Einzelgegenstandes führen kann;

2. daß der numerische Gegenstand nicht in Idee und Numeritätsmoment (beziehungsweise Individualmoment) zerfällt, sondern an Stelle der Idee ein eigentümliches Drittes steht, das direkt unfaßbare Ingrediens „Materialgehalt";

3. daß sich die beiden neuen Komponenten nicht beim Vergleich zweier numerischer Gegenstände miteinander abheben können, sondern nur beim Vergleich von numerischem Gegenstand und Idee. Daher ist es auch ausgeschlossen, einfach durch Fortlassung des Numeritätsmoments zur Idee zu gelangen. Um das Numeritätselement zu erhalten und fortlassen zu können, muß man ja bereits die Idee vor Augen haben.

Daß an diesen Ergebnissen noch vieles besserungs- und klärungsbedürftig bleibt, braucht kaum ausdrücklich bemerkt zu werden.

§ 22. Die adäquate Veranschaulichung der Idee. — Die Ideation (Idee-Entwerfung).

Bisher wurde immer nur von den Eigentümlichkeiten der Idee gesprochen, so wie wir sie als gegeben v e r m e i n e n. Damit ist aber noch keineswegs der Nachweis erbracht, daß eine so beschaffene Idee möglich ist, daß es sie „gibt", noch weniger natürlich, daß sie irgendwie „existiert". Dazu muß in erster Linie die innere Widerspruchslosigkeit und Einstimmigkeit der Idee in sich selbst nachgewiesen werden. Letztlich kann darüber nur der Versuch der adäquaten Veranschaulichung entscheiden. Wir müssen uns also schon unter ontologischem Gesichtspunkt mit der Möglichkeit einer Veranschaulichung der Idee beschäftigen.

Eigentlich kann man hier nichts anderes tun, als auf die unmittelbare Anschauung der Ideen verweisen. Ein solcher Verweis trägt indessen immer etwas Mißliches an sich. Es sieht leicht so aus, als ob der Verfasser damit das onus probandi auf den Leser abwälzen wollte. Gefährlich aber wird das geradezu, wenn nicht eindeutig klar ist, welchen Weg man zu gehen hat, um zur volladäquaten Anschauung zu gelangen. Echte Phänomenologie muß sich immer die Wegweisung dahin angelegen sein lassen, muß immer zugleich Einführungskunst sein. Bloße Beispiele genügen für diesen Zweck nicht.

So wenig es nun möglich sein wird, hierbei den Leser jeder eigenen Bemühung zu überheben, so soll doch der Versuch gemacht werden, Fälle aufzuzeigen, in denen es verhältnismäßig leicht sein wird, unmittelbar und selbst-leibhaftig anumerische Ideen vor Augen zu bekommen.

Man denke zunächst an die Sachlage bei schwierigen logischen Subsumtionen unter einen allgemeinen „Begriff" oder bei kritischer Beurteilung, namentlich wenn eine sorgfältig prüfende, vergleichende Überlegung vorangeht. Daß der Begriff, unter den dabei angeblich subsumiert wird, mit der Idee selbst identisch ist, wird im fünften Abschnitt noch genauer gezeigt werden. Prüfen wir etwa so, ob eine bestimmte Handlung Betrug ist, so beziehen wir das Subsumendum fortgesetzt auf das als mögliche Prädikatsbestimmtheit durchgehaltene ontologische Gebilde „Betrug". Fassen wir dies für sich ins Auge, so gewahren wir hier nichts von Numerität. Die Frage nach der Anzahligkeit dieses Gebildes wäre sinnlos. Es steht jenseits von Einheit und

Vielheit, ist kein individuell-numerischer Repräsentant für alle anderen möglichen individuellen Betrüge. Der Gedanke an diese spielt überhaupt keine Rolle. Ein Vergleich mit einem echten repräsentierenden Individuum etwa einer Musterprobe wird das sofort verdeutlichen. Hier liegt also eine unmittelbare unfundierte Wahrnehmung einer anumerischen Idee vor, eine schlichte Ideenschau.

Von hier aus mag man auch versuchen, sich die Subjektsgegenstände der in § 15 aufgeführten Urteile adäquat zu vergegenwärtigen. Auch hier wird man Gebilde vor den geistigen Blick ziehen können, die nichts von Numerisch-Individuellem an sich tragen. Daß diese direkte Ideeanschauung („Ideenschau") niemals eine sinnliche Anschauungsart sein kann, bedarf kaum der Erwähnung. Anumerisches kann wesensmäßig niemals sinnenmäßig gegeben sein.

Schwierigkeiten scheinen erst dann zu entstehen, wenn wir, von den Individuen herkommend, die uns zunächst allein bekannt sind, zu ihren Ideen gelangen wollen, wenn wir Einzelgegenstände zur Idee zu erheben, „ideeieren", oder besser wenn wir von ihnen aus Ideen zu entwerfen versuchen. Es handelt sich also um das, was man sonst als Abstraktion der Idee zu bezeichnen pflegt, welchen Ausdruck wir aber vermeiden, da er immer wieder die Vorstellung erwecken muß, als werde dabei irgend etwas aus den Einzelgegenständen herausgenommen. Es geht damit zugleich um Wesen und Methode der sogenannten eidetischen Reduktion, die bekanntlich ein Grundbestandteil der phänomenologischen Philosophie ist [1]).

Gehen wir von der ursprünglichen sinnlichen Anschauung aus, so scheint hier alles individuell-numerisch bestimmt zu sein. Ein anumerisches So-Grün-überhaupt kann uns da niemals gegeben sein, sondern immer nur ein oder das andere So-Grünmoment. Wie können wir von hier zu Anumerischem gelangen? Sicher kann uns dabei die Methode nichts helfen, mit der wir von der Anschauung sinnlich konkret-selbständiger individueller Gegenstände zur Veranschaulichung individuell-numerischer Momente gelangten. Sie ist nicht imstande, die Ausscheidung von Individualität und Numerität zu ermöglichen. Überhaupt kann hier eine bloße Trennungs- und Isolierungsmethode nicht zum Ziel führen. Ideen sind ja, wie genügend betont, nicht im Individuellen enthalten. Durch Teilung kommen wir immer nur zum Individuellen, Numerischen. Der Weg, den wir daher zu gehen haben, ist offenbar kein „analytischer" (keine Zergliederung),

1) Vgl. Husserl, Ideen . . ., § 75 S. 140. Das Eidos oder „reine Wesen" Husserls ist ja, wie bereits in der Einleitung betont wurde, mit der Idee identisch.

sondern gewissermaßen ein „synthetischer". Wir können die gesuchten Ideen nicht aus den Individuen herauslösen, sondern wir müssen sie von ihnen aus erst entwerfen.

Was zunächst die Erstellung eines unindividuellen rein numerischen Gegenstandes anlangt und damit auch die etwaiger numerischer Idee-Elemente (z. B. der je 2 gleichen Turmfiguren in der Idee des Schachspiels usw.; vgl. S. 103 f.), so ist diese Aufgabe relativ einfach zu lösen. Wir können zu jedem individuellen Gegenstand ein unindividuelles aber noch numerisches Gegenstück bilden. Ihm fehlt die eigentümliche Individualitätsfülle, das Eingebettetsein in die individuelle Gesamtwelt, von dem wir sprachen. Ein solcher lediglich numerischer unindividueller Einzelgegenstand zeigt vor seiner Einbettung in die Schicht der individuellen Gebilde eine eigentümliche Schemenhaftigkeit, ein Losgelöstsein von allem wurzelhaft Seinsfähigen. Hiernach bedarf es nur einer gewissen Losknüpfung des Individuell-Anschaulichen, eines Herausnehmens aus diesem seinem Zusammenhang, einer gewissen Entleerung und Übersetzung ins Schemenhafte, die sich sehr wohl vollziehen läßt. Den Zahlen und Funktionsgebilden haften diese Bestimmtheiten von vornherein wesensmäßig an. Sie können uns die Richtung anzeigen, in der sich die Entindividualisierung zu bewegen hat.

Schwieriger steht es, wenn wir gegenüber einem solchen entindividualisierten Gegenstand nun auch noch die numerische Quantität entfernen wollen. Gehen wir aus von einer Reihe qualitativ gleicher So-Gelbmomente! Wir können diese alle miteinander verschmelzen, gleichsam ineinanderschießen lassen. Es handelt sich dabei um den genauen Umkehrungsprozeß zur Vervielfältigung, den man am besten mit Verringerung bezeichnet. Die gedachten Einzelgegenstände ziehen sich dabei gleichsam in einen einzigen ideellen numerischen Gegenstand zurück, ähnlich wie zwei ursprünglich für unterschieden gehaltene Gegenstände für die Erkenntnis zu einem einzigen identischen Gegenstand zusammenschießen. Man könnte hier von numerischer Identifikation reden.

Damit ist dann zwar die Pluralität der Einzelgegenstände überwindbar, nicht aber ihre Numerität. Hier scheint auf den ersten Blick ein prinzipielles Hindernis zu bestehen. Alles, was wir von der sinnlichen Anschauung herkommend vor Augen haben, scheint notwendig numerisch geschlossen zu sein. Ohne das, so wird man meinen, wäre es ein Nichts, das auch kein Quale mehr an sich tragen kann und das sich daher prinzipiell in keiner Weise anschaulich machen läßt. Es bedarf jedenfalls einer besonderen Wendung, um dieses Hindernis zu überwinden.

Vergleichen wir einmal zwei lediglich numerisch verschiedene, qualitativ völlig gleiche Gruppen von Einzelgegenständen, etwa einen großen und einen kleinen Schwarm gleicher Bienen. Zwischen beiden Gruppen gewahren wir dann wieder jene uns bereits bekannte differenzierte Ähnlichkeit (sofern wir nicht lediglich die Größenungleichheit beachten). Diese ist hier allerdings in so eigenartiger Weise modifiziert, daß man kaum mehr von Ähnlichkeit sprechen möchte. Es besteht Gleichheit hinsichtlich des „Stoffes" der beiden Gruppen, Verschiedenheit dagegen hinsichtlich der Anzahl, des „Numerus" der in ihnen enthaltenen Elemente. Wir können daher auf diese Weise scheinbar jede der beiden Gruppen in ihren „Stoff" und ihre Anzahligkeit (Numerusbestimmtheit) zersetzen. Zunächst scheint nun jede der beiden Gruppen in ihren besonderen „Stoff" und ihre besondere Anzahligkeit zu zerfallen. Das Problem ist dann aber, was der „Stoff" der beiden Gruppen ohne ihre Anzahligkeit sein kann (vgl. auch S. 110). Auf beiden Seiten steht je ein anzahlloser „Stoffteil". Beide sollen nicht mehr anzahlig sein, sich aber doch anzahlig unterscheiden. Offenbar ist also noch nicht alle Anzahligkeit von ihnen abgelöst; denn zwei gleiche anumerische „Stoffteile" nebeneinander kann es, wie kaum wiederholt zu werden braucht, unmöglich geben. Eine Zersetzung der beiden Schwärme analog derjenigen der individuell-numerischen Gegenstände in Momente kann also in diesem Fall offenbar nicht in Frage kommen.

Es scheint nun so, als ob bei Durchführung der Zersetzung und bei Ausscheidung jeder Anzahligkeit die „stofflichen" Reste in eins verschmelzen, ihre Eigenständigkeit völlig verlieren. Die Anzahligkeit war es, die sie überhaupt auseinanderhielt. Fällt sie fort, so tritt unmittelbar die Idee in Erscheinung. Natürlich nicht mehr als Teil des numerischen Gegenstandes, sondern als neuentstehendes von diesem sich emanzipierenden Gebilde. Unter keinen Umständen darf hier der Eindruck entstehen, als sei die Idee bereits im numerischen Gegenstand enthalten gewesen. Was da vorfindlich war, das ist völlig von Anzahligkeit durchsetzt. Durch Aufhebung der Numerität wird nur gleichsam die Schranke frei für das Entstehen eines neuen Gegenstandes aus den beiden alten. Die differenzierte Ähnlichkeit, von der wir sprachen, beruht also nicht auf einer Kombination der auf Seite 32 f. aufgeführten Unterrelationen, sondern auf einer neuartigen Kombination aus Verschiedenheit der Anzahligkeit und Identität der durch sie vereinzelten Idee. Nicht als ob die Idee selbst dabei zum Einzelgegenstand würde; es werden nur ihr ideell entsprechende Exemplare verschiedener Anzahl entworfen.

Durch Variation der Anzahligkeit also tritt die Idee als das von aller numerischen Variation Unberührte, sich jenseits der Variationsachse konstant Erhaltende in Erscheinung als das, was in gewisser Weise alle numerische Variation überhaupt erst möglich macht.

Damit ist uns erstmalig die adäquate Entwerfung einer anumerischen Idee, der Idee „die Biene-überhaupt", von den Einzelgegenständen aus gelungen. Diese Idee ließ sich aufweisen als das, was sich bei analytischer Vergleichung und Zerteilung lediglich numerisch verschiedener Gruppen aus den verglichenen Gegenständen heraushebt. Darauf unseren Blick richtend, können wir sie selbst für sich und unmittelbar (unvermittelt durch Schlüsse, Bilder usw.) zu Gesicht bekommen, mag auch diese Anschauung die vorangegangene Anschauung numerisch-anschaulicher Gegenstände voraussetzen.

Noch von einer anderen Stelle aus lassen sich von den Individuen aus unmittelbar Ideen zur Erscheinung bringen. Gehen wir etwa fortgesetzt von einem gleichen Gegenstand, z. B. einem Stück Raum, zu anderen gleichen über. Dann ist es nicht wie bei der im ersten Abschnitt behandelten Variation so, daß etwas in all diesen Gegenständen identisch beharrend zurückbliebe. Sondern alles, was vor unsere sinnliche Wahrnehmung tritt, wechselt, ist zwar dem alten gleich, aber numerisch neu. Dennoch ist es so, als ob sich etwas dabei vor unserem geistigen Blick ständig erhält. Es ist doch wohl mehr als eine sprachliche Inkorrektheit, wenn wir angesichts eines solchen ewig eintönigen Wechsels ausrufen: Immer dasselbe. Gewiß, das Individuell-Numerische, was an unseren physischen Augen vorbeipassiert, wechselt ständig, bringt nichts Identisches in sich. Aber in diesem Strom vorbeiflutender Individualität scheint doch etwas zu beharren, wie ein durchgehaltener Grundakkord in einer Melodie, oder „wie der Strudel im ständig wechselnden Bach" Schopenhauer) W. a. W. u. V., Bd. I S. 414 (das darf natürlich nur als Bild verstanden werden: auch der Strudel ist trotz ständigen Wechsels des individuellen Wasser-Stoffes individuell). Ein anumerisches „Bild", Schema oder wie man es zur Verdeutlichung sonst nennen mag, hält sich bei allem Wechsel unverändert durch, an dem all die gleichen Individuen vorbeitreiben, hebt sich ständig aus diesen empor.

Hier scheint nun noch eine viel weitergehende Möglichkeit der Idee-Entwerfung aufzutauchen. Nach Husserl „können wir zwei Dinge nicht als gleiche bezeichnen, ohne die Hinsicht anzugeben, in der sie gleich sind" (2. Log. Untersuchung § 3). Das, worauf dabei „hingesehen" werde, sei jedesmal eine Idee. Die Gleichheit individueller Gegenstände könne also nur mit Hilfe von Ideen erkannt werden, in

Hinsicht auf die Individuen gleich seien. Danach müßte es nun möglich sein, durch bloßen Vergleich gleicher numerischer Gegenstände die Idee selbst zur adäquaten Veranschaulichung zu bringen. Diese Auffassung scheint mir indessen den tatsächlichen Verhältnissen beim Vergleich nicht ganz gerecht zu werden. Zwei Gegenstände können, wie mir scheint, ganz unmittelbar zueinander in Beziehung gesetzt und miteinander verglichen werden. Es bedarf keines Hinblicks auf irgendeine „Hinsicht", um die Gleichheit zweier Blaumomente zu erkennen. Auch ist die „Hinsicht", das tertium comparationis des Vergleichs durchaus nicht immer etwas so Unkompliziertes, noch notwendig eine Idee. Vergleiche ich z. B. zwei Gebäude in Hinsicht auf ihr*e* Farbe*n*, so ist in dieser „Hinsicht" durchaus nichts Anumerisches, Ideehaftes zu erblicken. Wenn ich hier auch davon sprechen kann, die Gebäude seien sich hinsichtlich d e r Farb*e* gleich — was aber seinen Grund letztlich immer darin hat, daß ihr*e* Farbe*n* einander gleich sind —, so ist das in keiner Weise zwingend und erlaubt keinerlei Rückschluß auf die Unentbehrlichkeit der Idee im Vergleich. Der Vergleich wird sich also nicht als zuverlässiges Mittel zur Entwerfung von Ideen verwenden lassen.

Versuchen wir uns jetzt noch einmal zusammenfassend klarzumachen, wie sich anumerische Ideen wie Grün-überhaupt, Farbeüberhaupt hinsichtlich des Ideeitätsprinzips der Anumerität zur Selbstgegebenheit bringen lassen! Sehen wir dabei von allen inadäquaten Veranschaulichungssurrogaten wie Verschwommenheit usw. ab, die auch bei numerischen Gegenständen vorkommen können, so stehen wir vor folgender Sachlage: Bei Variation der numerischen Qualität gleicher Gegenstände bald durch Vervielfältigung, bald durch Verringerung bleibt doch etwas von all diesem Entstehen und Vergehen von Einzelgegenständen unberührt. Wir können dann bildlich wieder von einer Variationsachse reden. Blenden wir nun all das Wechselnde im Variationsgeschehen ab, so bleibt etwas Beharrendes neben der Achse zurück. Im Vorübertreiben all der verschiedenen Einzelgegenstände wird die Idee für sich sichtbar als das, was sich „neben" allem Wechsel ständig erhält, während alles Numerisch-Einzelne sich unaufhörlich mehrt und mindert. Die anumerische Idee leuchtet so als das allem numerischen Geschehen gegenüber Indifferente aus diesem hervor. Wir können also von Einzelgegenständen her jederzeit Ideen auf Grund der Anzahligkeitsvariation von Gleichem entwerfen.

Wie gelangen also hier in einem eigentümlichen Anschauungsakt zur „Schau" von Ideen. Dieser ist gegründet auf Einzelanschauungsakte niederer Stufe, die selbst aber wohlgemerkt nicht notwendig

sinnlicher Natur sind; man denke an die Anschauungsakte einzelner Funktionsgebilde, deren Idee erfaßt werden soll. Gleichsam auf dem Rücken dieser Einzelanschauungsakte wird dann die Idee selbst sichtbar. Die Idee-Entwerfung ist also in Einzelanschauungen unterbau-fundiert (vgl. S. 55). Das schließt aber nicht aus, daß wir die Ideen schließlich selbst leibhaftig sehen. Es ist sogar prinzipiell möglich, daß wir sie ihrem ganzen Umfang nach adäquat erfassen können, da sie ohne jede Täuschungsgefahr in einem einzigen Griff voll von uns erfaßbar sind; das gilt natürlich nur nach der anumerisch-formalen Seite der Idee, nicht nach der inhaltlichen (vgl. die Konstitution der Komplexideen im Bewußtsein [§ 35]).

Diese Charakterisierung des Ideeveranschaulichungs- und Idee-Entwerfungsaktes steht zum Teil in ausgesprochenem Gegensatz zu bisher geäußerten Theorien. Im Verhältnis zu Husserl liegt indessen, wie ich glaube, weniger eine sachliche Meinungsverschiedenheit vor, als eine Weiterverfolgung der von ihm vertretenen Gedanken. Zwei Motive spielen bei ihm für die Charakterisierung des Ideationsaktes (damit wird gleichzeitig „Abstraktion" [Entwerfung] und Schau der Idee bezeichnet) eine Rolle. Einmal wird darauf hingewiesen, daß wir Ideen nur auf Grund der Wahrnehmung von Einzelgegenständen durch entsprechende Blickwendung zu Gesicht bekommen. Und ferner wird gesagt, daß der Akt der Ideation kein gewöhnlicher sinnlicher Anschauungsakt sei, sondern ein kategorialer (6. Log. Untersuchung § 52). In beidem scheinen mir richtige Hinweise zu liegen, sie reichen aber nicht aus, um die fraglichen Phänomene klar zu umreißen und zur Selbstgegebenheit zu bringen. Zwar die Ideenschau selbst kann unfundiert und direkt erfolgen. Doch ist der Akt der Idee-Entwerfung, der Zugang zur Idee, notwendig in Einzelanschauung fundiert. Aber damit allein ist noch nicht viel gesagt. Es gibt, wie wir schon früher sahen, sehr verschiedene Fundierungen. Es fehlt bei Husserl die differentia specifica, die uns angibt, in welcher Richtung wir vom Fundierenden fortzuschreiten haben, um zum Fundierten zu kommen. Unter diesem Gesichtspunkt bringt auch der Ausdruck „ideierende Abstraktion" noch keinen Aufschluß. Es fragt sich eben, wie die „Abstraktion" beschaffen sein muß, die zur Idee führt. Hier wird die anschauliche Bekanntschaft mit der Idee bereits vorausgesetzt. Sie wird zwar klar von allen verwandten Gegenständen unterschieden, aber es fehlt noch die positive Beschreibung, die eindeutig zu ihr hinführt und sie selbst leibhaftig vor Augen stellt.

Die zweite Charakterisierung des Ideeanschauungsaktes als eines kategorialen steht gleichfalls zu unseren Ergebnissen nicht in Wider-

spruch. Nur daß das Wesen des Kategorialen, wie mir scheint, dabei noch nicht genügend geklärt ist. Versteht man unter „kategorial" einfach soviel wie unsinnlich, so ist damit nur etwas Negatives gesagt. Die wesentliche Bedeutung des Kategorialen ist offenbar die, daß das schließlich anschaulich Gegebene nicht unmittelbar sinnlich gegeben ist, sondern wesensmäßig uns erst auf Grund vorangegangener umformender Denkoperationen zu Gesicht kommen kann. Der „Stoff" ist letztlich immer ein anschaulicher, d. h. in schlichter Anschauung urgegebener. Das kategoriale Denken kann nichts tun, als ihn in bestimmten Richtungen umzugestalten. Was sich dabei ergibt, wird, anschließend an die kategoriale Umformung, in einem schlichten rezeptiven Anschauungsakt wahrnehmend erfaßt. Nur die Herkunft der am Ende wahrgenommenen Idee ist also eine eigentümliche, nicht ausschließlich anschauliche, sondern „kategorial" denkmäßig vermittelte; sie selbst wird immer nur durch Anschauung selbst-leibhaftig gesehen. Es ist deshalb mindestens gefährlich, die Ideenschau selbst kategorial zu nennen. Zudem führt ein derartiger Ausdruck leicht dazu, daß Anschauungen, die insbesondere in der Aristotelischen und Kantischen Philosophie mit diesem Terminus verbunden worden sind, auf Phänomene übertragen werden, bei denen sie, wie hier, keine legitime Stelle haben. Wenn daher für die unsinnliche Anschauung eine besondere positive Bezeichnung erforderlich ist, so möchte ich dafür den Ausdruck „denkbegründete Anschauung" in Vorschlag bringen. Was dabei unter Denken verstanden wird, das kann erst im folgenden Paragraphen erläutert werden.

Husserl spricht in diesem Zusammenhang auch von einem ideierenden Herausschauen der Idee aus den Einzelgegenständen. Das darf jedenfalls nicht so verstanden werden, als ob die Idee als etwas ursprünglich in diesen Enthaltenes aus ihnen herausgelöst, herauspräpariert würde. Es bedarf vielmehr einer Art von Totaltransformation des Einzelgegenstandes, um ihn zu entnumerisieren, von ihm aus eine Idee zu entwerfen. Dabei wird dann aus dem Materialgehalt des Einzelgegenstandes heraus gleichsam der Innenbestand der Idee ideell projiziert (vgl. S. 111). Alle Vereinzeltheit der numerischen Gegenstände muß dazu gleichsam entwertet, außer Kraft gesetzt werden. Das, was dabei entsteht, verliert so jeden Zusammenhang mit der Welt der Einzelgegenstände. Es springt aus ihr heraus, scheint in eine andere Ordnung überzutreten.

Das alles sind freilich nur sehr indirekte Hinweise. Sie zeigen jedenfalls, daß es sich um keine eigentliche Herstellung der Idee aus Einzelnem handeln kann. Vielmehr sind es nur Wege, die zur Idee

hinführen, ihn freimachen. Die Idee ist eben kein reines Denkprodukt, sondern etwas lediglich Denkbegründetes, zu dem man zwar nur auf Grund denkender Akte gelangt, das aber nicht „erdacht" wird, sondern sich nun unmittelbar als von sich aus Fertiges gibt. Das ist also der wahre Sinn der Abstraktion der Idee aus Einzelnem oder der „Ideation". — Daß damit nicht der einzige Weg beschrieben ist, auf dem wir zu Ideen gelangen können und vor allem faktisch gelangen (besonders bei Berücksichtigung der Ideesurrogate), braucht nicht eigens hervorgehoben zu werden, wird aber im folgenden Paragraphen ohnehin noch deutlich zutage treten.

§ 23. Die inadäquaten Gegebenheitsarten der Idee.

Der Einwand, der gegenüber der vorangehenden Charakterisierung nicht nur der adäquaten Ideeveranschaulichung, sondern auch der Idee selbst vor allem zu erwarten ist, wird der sein: All das stimmt doch gar nicht mit den Akten überein, in denen wir Ideen tatsächlich kennenlernen. Es ist eine neuartige Konstruktion, eine Fälschung der ursprünglichen Aktphänomene.

Dieser Einwand wäre sicher nicht grundlos, aber er wäre darum noch lange nicht hinreichend begründet. In der Tat, es mag zutreffen, daß der von uns beschriebene Schauensakt von der Mehrzahl der Menschen niemals vollzogen wird, daß sie sich stets mit vorläufigen inadäquaten Gegebenheitsarten begnügen, in denen sich die Ideen niemals unmittelbar und von allen Zutaten befreit selbstleibhaftig gibt. Mit diesen inadäquaten Akten stimmt dann unsere Beschreibung in der Tat nicht überein. Deshalb wurde auch eine tunlichst genaue Anweisung gegeben, die den Zugang zu diesem vom Alltagsleben übersprungenen, sozusagen eliminierten Akt erleichtern sollte. Es ist eben nicht so, daß sich Phänomenologie immer nur mit längst bekannten und lediglich achtlos beiseite geschobenen Phänomenen zu begnügen hat. Es gibt auch für sie absolutes Neuland, das sie zu erforschen, in das sie einzuführen hat. Zu dieser Führungsaufgabe gehört es auch, Verwechslungen mit anderen bekannten Phänomenen nach Möglichkeit auszuschließen. Nur zu diesem Zweck sollen im Folgenden kurz die wichtigsten inadäquaten Gegebenheitsweisen von Ideen aufgezählt und andeutungsweise beschrieben werden. Es werden sich von da aus auch einige naheliegende und häufig auftretende Mißverständnisse aufhellen.

Beachten wir zunächst die Akte, in denen wir im alltäglichen Leben meist auf Ideen gerichtet sind, etwa wenn wir dem Sach-

verhalt zugewendet sind, daß Grün eine Farbe, Schwefel ein Metalloid ist. Gegenständlich ist uns dabei von den Ideen eigentlich gar nichts bestimmt Beschreibbares gegeben, wir sind nur auf sie hin gerichtet, wir meinen sie unanschaulich, wie man in der Phänomenologie sagt. Dabei handelt es sich keineswegs um ein verständnisloses Aussprechen von Worten, wie wenn wir einen Text einer uns unbekannten Sprache lesen. Vielmehr wissen wir auch hier ganz genau, was wir meinen. Daran wird dadurch nichts geändert, daß wir oft böse Enttäuschungen erleben, wenn wir uns oder anderen Rechenschaft über das Gemeinte geben wollen. Wir glaubten dann eben nur es zu wissen — das gehört notwendig mit zum unanschaulichen Meinen — ohne daß das wirklich der Fall war. Es besteht eben phänomenologisch gesehen doch noch ein Unterschied zwischen einem Papagei und einem gedankenlosen Phrasendrescher. In dieser Einstellung des „Schon-Wissenden" befinden wir uns meist den Ideen gegenüber, schon aus denkökonomischen Gründen. Das Wesentliche am Akt des unanschaulichen Meinens ist jedenfalls dies, daß der gemeinte Gegenstand ersetzt wird durch einen Unterakt des vermeintlichen „Wissens um", aus dem der eigentliche Gegenstand jederzeit entnehmbar ist, auf den man zurückkommen kann und auf den das pointierende „Meinen" vorläufig Bezug nimmt als die Quelle, von der aus der vorderhand noch gänzlich leere und überall gleiche Gegenstand inhaltlich „ausgefüllt" und ausgebaut werden kann.

Von hier aus werden wir es nun begreifen, wie vielfach die Ansicht auftauchen konnte, daß Ideen niemals erschaut, sondern immer nur unanschaulich gemeint würden. Das lag nicht nur an einer verschiedenen Auffassung der Bedeutungskreise von Anschauung und Meinung. Um hier jedes Mißverständnis auszuschließen, sei noch einmal festgelegt, daß unter Anschauung jeder kognitive, schlicht aufnehmende Akt verstanden werden soll, in dem sich ein Gegenstand gleichviel welcher Art in seiner ganzen Fülle gibt, sei es selbst leibhaftig (in der Wahrnehmung) oder nur „im Bilde", sei es unmittelbar oder nur auf Grund vorangegangener Denkbearbeitung. All diese Gegebenheitsarten erklärte die Theorie, nach der Ideen nur gemeint werden könnten, bei diesen für unmöglich. Man orientierte sich dabei offenbar einseitig an dem oben geschilderten surrogativen Akt.

Es wird nicht unangebracht sein, wenn wir uns an dieser Stelle grundsätzliche Klarheit über das Wesen des Meinens zu verschaffen suchen. Man muß sich zunächst davor hüten, den Ausdruck „Meinen" hier im sprachüblichen Sinne zu verstehen. In erster Linie denkt man da an das Für-wahr-halten eines Sachverhalts (etwas von etwas

meinen, v e r meinen eines Sachverhalts mit Bezug auf einen Gegenstand). Aber weder an dies, die bloße „Doxa", das mehr oder weniger überzeugte unzureichend begründete theoretische Glauben, wird hier gedacht; noch an die andere sprachübliche Bedeutung, die des Hindeutens auf einen Einzelgegenstand oder einen Sachverhalt in Wendungen wie: „Dieses Buch war es, das ich meinte." Das Meinen im ersten Sinne ist ein eigentümlicher kognitiver Akt, der sich nur auf Sachverhalte und deren Bestehen beziehen kann, das Meinen im zweiten Sinne ist dagegen kein im eigentlichen Sinne kognitiver, sondern ein zentrifugaler geistiger Akt, der nicht auf hinnehmende Erkenntnis zielt, sondern auf geistige Gestaltung, Heraushebung gegebener Gegenstände aus unserer intentionalen gegebenen Welt als Thema kognitiver Meinungen über sie oder praktischer Betätigungen an ihnen (vgl. Reinach, Ges. Schriften, Halle 1921, S. 67 oben). Was dagegen in spezifisch phänomenologischem Zusammenhang unter Meinen verstanden wird, das ist grundsätzlich hiervon verschieden, obgleich es durchaus noch nicht eindeutig festgelegt ist[1]). Auch für Reinach ist zwar das Meinen ein zeitlich punktueller Akt der Spontaneität, ein Abzielen wie das pointierende Meinen (S. 67). Charakteristisch ist aber für das neue Meinen, daß es wesensmäßig für sich selbständig bestehen k a n n (wenn auch nicht bestehen m u ß), ohne daß ein Gegenstand präsent wäre, auf den es bezogen ist, während jenes bloße Pointieren nur gegenüber bereits Präsentem einen Sinn hat. Meinungsverschiedenheit besteht darüber, ob solches Meinen nur beim verstehenden Aussprechen von Namen vorkommen kann (vgl. Reinach S. 66, 76) oder auch ohne sprachliche Unterlage.

Ich halte die hier gebotene Beschreibung des Wesens von Meinen weder für klar noch für richtig. Vor allem: Es trifft gewiß zu, daß im Meinen ein pointierendes Abzielen auf ein nicht anschaulich Gegebenes vorliegt. Aber das Meinen soll zugleich ein erster kognitiver, verstehender Akt sein. Wie ist das möglich, wenn hier überhaupt nichts Gegenständliches vor mir steht? Und ferner: Ich kann nicht auf etwas abzielen, wenn mir nicht dies Etwas als Ziel irgendwie gegeben ist. Sonst ziele ich in Wahrheit nicht ab, sondern schieße ins Blaue. Insofern ist das Meinen eines Nicht-Präsenten ein Ding der Unmöglichkeit. Gewiß, dieses Etwas kann selbst noch völlig unanschaulich sein, es braucht auf der noematischen Seite nicht mehr als

1) Vgl. hierzu die oft stark abweichenden Formulierungen von Husserl, Reinach, Ritzel (Jahrbuch für Philosophie und phän. Forschung, Bd. III [1916]). Pfänder versteht in der „Phänomenologie des Wollens" (S. 23) unter Meinen einfach Vorstellen eines Nichtgegenwärtigen, das als solches völlig anschaulich bleiben kann.

das überall gleiche Schema eines Meinungspols vorhanden zu sein. Aber sofern ich überhaupt weiß, welcher Gegenstand dabei gemeint wird, gehört zum unanschaulichen Meinen außer dem pointierenden Meinen mindestens noch auf der noetischen Seite das Bewußtsein des „Schon-Wissens, was gemeint ist", des „sich jederzeit den Gegenstand in seiner Fülle Veranschaulichen-Könnens". Es macht keinen Unterschied, ob als noematischer Zusatz noch ein Wort als Grundlage des Veranschaulichen-Könnens hinzutritt. In jedem Falle setzt alles sinnvolle Meinen ein vermeintliches anschauliches Kennen des gemeinten Gegenstandes voraus und ist auf dieses intentional bezogen. Am angemessensten würden wir hier von unanschaulichem Bezogensein auf etwas, einem Meinen von unveranschaulichten Gegenständen sprechen.

Mag es also auch ein Meinen von Ideen geben, es setzt selbst seinem Wesen nach mögliche Anschauung von ihnen voraus, die diesem Meinen überhaupt erst „Sinn" gibt. Meinen kann also nicht die einzige Gegebenheitsart von Ideen sein.

Mit der hier kritisierten Theorie steht eine andere weitverbreitete in nahem Zusammenhang, die behauptet, Ideen bzw. Begriffe (der etwaige Unterschied beider Gebilde ist für diese Frage ohne Bedeutung) würden nicht angeschaut, sondern g e d a c h t. Ritzel faßt etwa das Meinen geradezu als eine Unterart des Denkens auf. Es handelt sich dabei letztlich um eine historisch ungemein fest verwurzelte Theorie, die Denken und Anschauung als zwei einander gleichwertige kognitive Akte gegeneinander ausspielt. „Was nicht sinnlich anschaulich ist, wird gedacht"; das ist das stillschweigende Vorurteil, das all dem zugrunde liegt. Von hier aus hat man insbesondere gegen die Phänomenologie immer wieder Angriffe gerichtet, vor allem dagegen, daß sie Ideen und „Wesen" zu schauen behauptete. Die Bedeutung dieses Vorurteils mag es rechtfertigen, wenn im folgenden das Denken einer etwas ausführlicheren, wenn auch nur grundsätzlichen Untersuchung unterzogen wird. Diese Angriffe haben zum großen Teil ihre Wurzel in der mangelnden Klarheit über das Wesen des Denkens, trotz aller Logik als Denklehre und aller Psychologie des Denkens. Daran schließt sich naturgemäß eine weitgehende Unklarheit in der Terminologie. Aber statt mit Wortstreitereien und Definitionskritik zu beginnen, die sicher ein gut Teil der ganzen Polemik gegen die Phänomenologie als gegenstandslos erweisen könnten, halte ich es für richtiger, erst einmal das Phänomen ins Auge zu fassen, das von der Sprache mit dem Wort Denken belegt wird, und sein Wesen so weit zu ergründen, als das zur Beant-

wortung der Frage erforderlich ist, ob Ideen „gedacht" werden können.

Dabei seien von vornherein alle diejenigen Bedeutungen ausgeschieden, die sich auf andersartige und mit dem eigentlichen Denken unzusammenhängende Phänomene beziehen. So das statische „Denken an", das im wesentlichen ein anschaulich erinnerndes Vorstellen ist; dabei versenke ich mich in eine vorgestellte Situation, ohne irgendwelche echten Gedanken zu haben. Überhaupt ist die Sprache gerade mit den Bedeutungen des Wortes Denken auffallend lax. Man kann Denken und Vorstellen geradezu promiscue gebrauchen; „das habe ich mir nur so gedacht". In diesem weitesten Sinne steht es auch für Vermuten, Annehmen usw. Dies Denken bildet nicht mehr den Gegensatz zur Anschauung, sondern allenfalls zur Wahrnehmung. — Mit dem eigentlichen Denken hat all das nichts zu tun. Hier handelt es sich um das Denken von Gedanken über etwas, das Durchdenken, Überdenken (= Überlegen), Bedenken, auch Erdenken von etwas.

Was ist nun das Wesentliche an diesem Denken? Es ist zunächst seinem Wesen nach kein punktueller Akt, sondern ein sich zeitlich erstreckender Vorgang. Es ist aber auch kein statisch gleichförmiges Erlebnis, wie eine Wahrnehmung, eine Freude über etwas, sondern eine fortschreitende Tätigkeit, ein dynamischer Prozeß, kurz eine Handlung. Infolgedessen müssen ihm auch all die Bestimmtheiten zukommen, die zum Wesen der Handlung-überhaupt gehören.

Jede Handlung geht von einem gegebenen Anfangsstadium aus, um von ihm zu etwas Neuem fortzuschreiten. Dies Fortschreiten kann natürlich sehr verschiedener Art sein. Es kann z. B. in einem bloßen Suchen bestehen, etwa wenn ich nach der Ursache suche, die eine bestimmte Erscheinung erklären soll, oder nach dem Gesetz, das dem zugrunde liegt. Dem suchenden Denken entspricht als Abschluß das Finden, das für gewisse Fälle glücklich mit „Einfall" bezeichnet wird. Denn sein Resultat steht nur teilweise in unserer Macht. So ist erklärlich, daß man das Denken gelegentlich als rein automatisches, passives Geschehen am Ich auffassen wollte. Gerechtfertigt ist das freilich vom phänomenologischen Standpunkt sicher nicht. Es geht entschieden zu weit, wenn man auch nur das suchende Denken mit der Formel: „Es denkt in mir" hat adäquat zum Ausdruck bringen wollen. Nicht nur, daß der Einfall auch hier von vorangehendem Denken abhängig ist, — es sei denn, es handelt sich um einen plötzlichen „unmotivierten" Einfall, der nichts mit Denken zu tun hat —

der Einfall ist auch niemals das Denken selbst, sondern nur sein Abschluß. Mein Denken ist um nichts weniger Denken, wenn mir schließlich nichts einfällt, sondern ich nur fruchtlos kombiniert. Gegenstandsregionen durchwandert, verglichen usw. habe. Der Rinfall selbst ist gar kein Denken mehr, so sehr auch das Denken auf ihn hindrängt. Zudem gibt es sicher Fälle, wo wir schließlich unter großer Mühe etwas finden, ohne daß dabei ein „Einfall", ein plötzliches und weit antizipierendes Aufleuchten der Lösung vorangegangen wäre.

In direktem Gegensatz zu diesem suchenden Denken steht das schaffende Denken (Erdenken), das konstruktiv aus gegebenem oder ad hoc erdachten Material (z. B. bei Vervielfältigung) neue Gegenstände und Sachverhalte formt und entwirft, sei es unter Zerstörung, sei es unter „Aufhebung" des Ausgangsmaterials im Endprodukt. Hierher gehören alle geistigen Gestaltungsakte, z. B. das Rechnen, ja selbst die produktive Phantasie, sofern sie gänzlich Neues erfindet (man denke an den Erfinder im Unterschied zum Entdecker); nur daß sie oft in einer Weise ungebunden verläuft, und dabei auf rein Anschauliches beschränkt bleibt, wie es dem streng sachlichen, „abstrakten" Denken nicht eigen ist.

Beim schaffenden produktiven Denken kann der Abschluß kein rezeptives Finden oder gar ein Einfall sein. Hier wird das Denkergebnis Schritt für Schritt schöpferisch geformt. Wohl kann unsere konstruktive Arbeit schließlich scheitern, weil uns die Natur der Sache unübersteigliche Hindernisse in den Weg legt oder aus subjektivem Unvermögen. Aber alles, was wir aufbauen, ist doch ganz unser eigenes Werk. Natürlich gibt es Fälle, wo die richtige Lösung einer mathematischen Aufgabe von einem glücklichen Einfall abhängt oder wesentlich gefördert wird. Dann liegt indessen meist schon eine Zwischenart von suchendem und schaffendem Denken vor. Besonders ist das dann der Fall, wenn zu einem gegebenen Gegenstand eine noch nicht bestehende, erst zu schaffende Ergänzung gesucht wird, an die bestimmte Anforderungen gestellt werden. Hierher gehört in gewissem Sinne auch das Schließen und Urteilen (Urteil bilden), die zusammen mit dem rein schaffenden Begriffsbilden häufig als einzige Fälle des Denkens angeführt werden. — Zum rein schaffenden Denken gehört auch das setzende Denken, das sich etwa bei Fiktionen, noch ausgeprägter bei juridischen Akten findet, die eine Verbindlichsetzung, eine Rechtsveränderung oder -schaffung zum Inhalt haben, etwa einer Vertragschließung, einer Eigentumsübertragung, einer Vereinsbegründung.

Hier kämen noch eine Menge von Zwischenformen in Betracht, vor allem das kombinierende Denken, das in der Form des Aufeinanderbeziehens, des Vergleichens, des Ordnens usw. neue Beziehungen zwischen gegebenem Material herstellt. Auf Vollständigkeit kann es bei dieser Aufzählung nicht ankommen. Von Bedeutung ist für uns noch eine dem schaffenden Denken verwandte Art, die man am besten als öffnendes Denken bezeichnet. Die Denktätigkeit wird hier unmittelbar nicht am Denkgegenstand, sondern am eigenen Ich geübt; sie ist reflexiv. Sie bahnt den Erkenntnissen in uns den Weg. Gleichzeitig mit der Öffnung und Offenhaltung strömt dann meist Erkenntnis herein. Aktiver und passiver Prozeß verlaufen also gleichzeitig; doch sind sie zu unterscheiden.

Hier liegt wohl vor allem die Wurzel der Verwechslung von Denken und Erkennen. Denken ist aber kein Erkennen. Das dürfte nach dem Vorangegangenen klar sein. Es wäre aber auch unrichtig, das Denken als den Inbegriff der erkenntniszieligen Akte des Ich zu definieren, wie das häufig geschieht. Das Denken braucht nicht notwendig Erkenntnisziele zu haben. Der Denkvollzug kann auch auf Kombination, Ordnung, Verteilung, Vervielfältigung, Zerteilung usw. gerichtet sein und dabei rein praktische Ziele verfolgen. Zu eng ist es auch, im Denken ein bloßes aktives Ordnen zu sehen (Bäumker, Anschauung und Denken[3] S. 163). Auch im Suchen, Setzen, Teilen, ja selbst im planmäßigen Verwirren liegt ein Denken. Ohne in dieser provisorischen Skizze eine erschöpfende Begründung dafür geben zu können, würde ich die Bestimmung des Denkens als methodische geistige Betätigung mit Bezug auf intentionale Gegenstände für die sachentsprechendste halten.

Worauf es indessen hier vor allem ankommt und was wohl ausreichend klar geworden sein dürfte, ist dies: Denken ist ein Übergangsakt, von einem Ausgangsakt zu einem Abschlußakt führend, in den es einmündet. Der Ausgangsakt ist ein kognitiver Akt. In ihm muß erstens das Material erkannt sein, an dem sich das Denken betätigen soll. Es muß ferner die Aufgabe erfaßt sein, die dem Denken gestellt ist, es sei denn, es handle sich um ein willkürliches spielerisches Denken, das aber dann kaum noch den Namen Denken verdient. Für diese Aufgabe sucht nun das eigentliche Denken eine Lösung. Es produziert, kombiniert, variiert, vergleicht usw., aber in dieser Tätigkeit ist nichts Kognitives, nichts von Rezeptivität und Erkenntnis. Für sich isoliert genommen ist das eigentliche Denken völlig blind wie alles Tun, sieht und erkennt nichts. Wohl ist das Denken von vornherein in einen anschauungsdurchsetzten Gesamt-

prozeß eingestellt und auf abschließende Anschauung hin orientiert. Dem Denken läuft daher normaler Weise stets ein kontrollierendes Erkennen parallel. Bei komplizierteren Aufgaben halten wir immer wieder im Denken inne, stellen uns dem Erarbeiteten rein rezeptiv anschauend und kritisch prüfend gegenüber. Man kann das alles natürlich mit dem Namen Denken zusammenbegreifen. Aber das ändert nichts daran, daß das eigentliche Denkhandeln selbst niemals ein Erkennen oder rezeptives Anschauen ist und daher niemals irgendwelche Gegenstände, nicht einmal erdachte oder unsinnliche, unmittelbar zur erkenntnismäßigen Gegebenheit bringt. Das vermag erst der abschließende rezeptive Anschauungsakt, in dem das Resultat der Denktätigkeit fertig vor uns steht. De facto brauchen diese verschiedenen Akte natürlich nicht immer zeitlich aufeinander zu folgen, obgleich das häufig vorkommt. Prinzipiell aber ist das Denken immer bereits zu Ende in dem Augenblick, wo die Lösung der Aufgabe vor uns steht. Das Denkergebnis wird nicht gedacht, sondern rezeptiv aufgefaßt und erkannt. Ihm ist es, für sich betrachtet, nicht anzusehen, ob es uns unvermittelt eingefallen, überliefert oder ob es durch Denken gefunden ist. Das Denken gehört zur Geschichte seiner Verwirklichung, in der Gegenwart des rezeptiven Anschauungsaktes ist es nicht mehr aufweisbar.

Es können also hiernach niemals Denkakte sein, in denen uns ein Gegenstand erkenntnismäßig gegeben ist. Es mag richtig sein, daß gewisse Gegenstände erst durch Denken anschauungs- und erkenntnisreif werden, etwa durch Variieren, Isolieren usw. Aber das ist darum selbst noch kein Erkennen, sondern nur eine Voraussetzung dafür. So ist es aus dem Wesen des Denkens heraus unmöglich, daß wir Begriffe oder Ideen im Denken erkennen. Zur adäquaten Erfassung der Ideen ist also, sofern das schlichte Anschauen dazu nicht ausreicht, ein besonderer vom Denken verschiedener kognitiver Akt erforderlich.

Auch auf anderem Wege kann das gezeigt werden. Was ist überhaupt möglicher Gegenstand für das Denken? Die Frage ist hier nicht erschöpfend zu beantworten; das würde zu weit von unserem eigentlichen Ziel abführen. Negativ können wir aber jedenfalls feststellen: Inhalt des Denkens kann nicht einfach ein Gegenstand für sich sein, z. B. ein Quadrat. Allenfalls kann ich ihn schaffend e r denken. Aber v o r mir haben kann ich ihn nur in statischer Vorstellung, nicht in fortschreitenden Denkakten. Denken kann ich nur Gedanken ü b e r einen Gegenstand. Dann ist er Thema, aber nicht alleiniger Inhalt unserer um ihn kreisenden Gedanken. Was hier mit Gedanken gemeint ist, wie es mit der Denkbarkeit von Sachverhalten usw. steht,

das alles muß und kann hier offenbleiben. Es ist aber jedenfalls auch aus diesem Grunde ausgeschlossen, Ideen, die ja gleichfalls Gegenstände sind, zu denken und denkend zu erfassen.

Im Grunde steckt hinter der Behauptung, daß Ideen nur gedacht, nicht erschaut werden können, immer noch ein Rudiment des Sensualismus und Positivismus. Man will von Schau nur da sprechen, wo sinnliche oder sinnlichkeitsanaloge Anschaulichkeit in Frage kommt. Daß es auch andere als sinnenmäßig gegebene Gegenstände gibt, hat man zwar erkannt. Aber man will noch nicht sehen, daß ihnen auch besondere Anschauungsakte entsprechen müssen. So wählt man mehr aus Verlegenheit als aus positiver Erkenntnis heraus für den Erfassungsakt der Idee den ungeklärten Ausdruck „Denken". Hier von Anschauung zu sprechen ist um so weniger bedenklich, als man auch von der Anschaulichkeit von Tönen, Gerüchen Gefühlen usw. redet. Die Besonderheit des Ideeanschauungsaktes wird zudem durch den Ausdruck Schau oder Erschauung angezeigt.

Man wird vielleicht in den obigen Ausführungen über Anschauung und Denken wieder nur eine terminologische Umprägung sehen. Solche Umprägungen stehen jedermann frei, er hat nur die wissenschaftliche Pflicht, fremde Terminologien dabei sorgfältig zu beachten und nicht durch Verwirrung der Bedeutungen das Bild der Dinge zu verfälschen, ganz abgesehen von der Selbstschädigung, die jede solche Umprägung mit sich führt. Es kommt mir aber auf mehr an, als auf bloße Umgruppierung und Umtaufung der Bedeutungskreise. Terminologische Umprägung ist überall da sachlich geboten, wo ohne sie eine Verwischung der Phänomene eintritt. So schien es mir im vorliegenden Fall zu liegen. Die vage Unklarheit der Bedeutungssphäre des Wortes Denken und die Ungeklärtheit des damit Gemeinten hat nicht nur in erkenntnistheoretischem Zusammenhang die größten Verwirrungen hervorgerufen. Hier sei nur an die Cohen-Natorpschen Ansichten über das Denken, seine Gleichsetzung mit dem Erkennen usw. erinnert.

Das Denken ist also weder eine adäquate noch eine inadäquate Gegebenheitsart der Idee, mag es auch ihre Selbstgegebenheit vorbereiten und vermitteln. Es steht also auch hinter dem unanschaulichen Meinen der Idee zurück.

Daneben gibt es aber nun noch andere inadäquate Gegebenheitsarten der Idee. Von unanschaulichen Meinen führen kontinuierliche Übergänge zur adäquaten Veranschaulichung hinüber. Alle möglichen symbolischen Veranschaulichungsgebilde, Surrogate und Vorläufer der Idee spielen dabei eine Rolle. Sie sind dieser mehr oder weniger

angenähert. Einige ausgezeichnete Beispiele seien hier erwähnt. Dabei sei noch einmal betont, daß an dieser Stelle die inhaltliche Seite der Idee und ihre mehr oder minder adäquate Gegebenheitsweise noch gar nicht in Rede steht.

Eine besonders große Rolle übernehmen bei der inadäquaten Veranschaulichung der Ideen konkret-individuelle Gegenstände. Ein Geometer etwa, der schwierigere Untersuchungen durchzuführen hat, wird dabei meist figürliche Darstellungen auf dem Papier zu Hilfe nehmen. Er weiß ganz genau, daß diese individuelle Figur auf dem Papierblatt nicht der eigentliche Gegenstand seiner Forschung ist, wenn sie diesem auch in den meisten Zügen entspricht. Sie „repräsentiert", vertritt ihm nur die wahre Parabel, den Ikosaeder usw., über die er Erkenntnisse zu gewinnen sucht. Er weiß: Ich muß bei dieser Figur ihre Realität, ihre Individualität, ihre Numerität außer Betracht lassen, um zum eigentlichen Untersuchungsgegenstand, zu der Parabel, zu dem Ikosaeder selbst zurückzugelangen. Dieses Forderungsbewußtsein färbt dann in eigentümlicher Weise den Akt der repräsentativen Gegebenheit. Die individuelle Figur auf dem Papierblatt wird nicht als bloßes Individuum betrachtet, als wäre sie alleiniger Untersuchungsgegenstand, sondern sie ist hier nur Exemplar der Idee. Ihr hängt gleichsam der Index an: „Nicht für sich als endgültig anzusehen", „auf die Idee umzutransponieren!" Das ist der Charakter jener von Husserl immer wieder hervorgehobenen indirekten Ideewahrnehmung auf Grund der Wahrnehmung von Einzelgegenständen.

Noch andere Formen inadäquater Ideegegebenheit wären zu nennen. Die Phantasie ist bekanntlich ein besonders wichtiges Hilfsmittel eidetischer Forschung überhaupt und der Ideenforschung im besonderen. Phantasiertes kann deshalb bei der Veranschaulichung von Ideen dieselbe Rolle spielen, wie repräsentative reale Einzelgegenstände. Als solche Surrogate kommen ferner die verschiedensten Formen vager und unscharfer Vorstellungsbilder in Betracht. Das hat verschiedentlich zu dem bereits widerlegten Irrtum geführt, Verschwommenheit überhaupt sei das konstitutive Wesensprinzip der Idee (vgl. S. 106 f.). Man hatte hier das Uneigentliche, den bloßen Surrogatcharakter der „Ideebilder" übersehen.

Analoges findet sich übrigens auf den verschiedensten Gebieten. Operationen an Bildern, graphischen Schemata finden von der Technik bis zur Logik zur Verdeutlichung und Vereinfachung Verwendung. Aber auch hier sind die Schemata usw. nicht der eigentliche Untersuchungsgegenstand. Dieser wird nur durch sie hindurch indirekt veranschaulicht. Er steht hier nicht selbst vor uns, sondern nur „im Bilde" repräsentiert.

Wir können von hier aus gut begreifen, wie es zu all jenen Theorien über Idee und Begriff kommen konnte, die durch den englischen Empirismus hervorgerufen wurden und deren Unhaltbarkeit durch Husserl in der II. Logischen Untersuchung aufgezeigt worden ist. Wenn man das Spezifische der Idee bald in dem besonderen Aufmerksamkeitsrelief der individuellen Gegenstände, bald in ihrer Vertretungsfunktion für andere individuelle Gegenstände sehen wollte, so hatte man sich, ganz abgesehen von allgemeinen empiristisch-sensualistischen Vorurteilen, einseitig an inadäquaten Gegebenheitsakten orientiert, in denen so etwas in der Tat vorkommen kann. In der Vertretungstheorie erkannte man sogar, daß den unmittelbaren Anschauungsgegenständen hier keine Eigenbedeutung zukommt, sondern daß sie für etwas anderes fungieren. Aber über dieses andere Vertretene selbst ging man in die Irre, weil man die echte Ideeanschauung nicht kannte, bzw. von bestimmten vorgefaßten Theorien befangen, nicht sehen konnte. Man leugnete daher schließlich folgerichtig die Idee selbst und geriet so zu allerlei konstruktiven Theorien, um die Idee in Individuelles umzudeuten. Man setzte an Stelle der Idee Dreieck überhaupt Gegenständlichkeiten wie: „alle Dreiecke", „jedes (beliebige) Dreieck" usw., die alle nicht nur von der Idee, sondern auch voneinander evident verschieden sind. Darauf hier des Näheren noch einzugehen, besteht weder Anlaß noch Möglichkeit. Es genügt, in den inadäquaten Gegebenheitsakten der Idee einen der Gründe ihrer empiristischen Verkennung aufgewiesen zu haben.

III. Abschnitt.

Über Elementarideen.

§ 24. Arten der Elementarideen.

Das eigentümliche Wesen der Idee besteht nicht nur in ihrem Ideeitätsprinzip. Ihre Eigenart drückt sich auch in ihrer inneren Struktur, der Aufbauform ihres Inhalts und der Konfiguration ihrer Elemente aus. Wenn diese auch nicht das konstitutive Prinzip der Idee ausmachen, so hat sich eine Untersuchung des gesamten Wesens der Idee dennoch ausführlich auch mit dieser Seite der Ideen zu befassen.

Zwei grundverschiedene Strukturformen fallen hier von vornherein in die Augen: die einfachen oder Elementarideen und die komplexen Ideen. Maßgebend für den Begriff der einfachen Idee ist dabei wieder die Einfachheitsbedeutung, für die wir uns in § 1 ent-

schieden hatten, die der Unteilbarkeit, die (als Grundlage des Unzerlegbar-Einfachen) auch alles Teillose mitumfaßt (vgl. S. 23). Wenn im Folgenden zuerst die Elementarideen behandelt werden, so hat das verschiedene Gründe, die zum Teil erst im IV. Abschnitt ganz verständlich werden können. Es mag richtig sein, daß die Elementarideen ein ebenso spätes und künstliches Produkt sind wie die im ersten Abschnitt behandelten einfachen numerischen Gegenstände. Aber jedenfalls sind es bei den Ideen gerade die zusammengesetzten, die die schwierigeren Strukturprobleme stellen. Die Elementarideen sind so mindestens die erkenntnismäßig einfacheren Gebilde. Sie sind es deshalb, die die Grundlage der ganzen Strukturlehre der Idee zu bilden haben. — Dazu kommt, daß die Elementaridee bei der Erforschung der Ideen in ihrer Eigenart meist nicht berücksichtigt wurde, ebensowenig wie in der Logik der entsprechende einfache Begriff. Wenn man diesen etwa als Komplex von Merkmalen definierte, so ignorierte man damit die Möglichkeit unzusammengesetzter Begriffe. — Zudem erwies sich ihre Existenz bereits bei der Untersuchung des konstitutiven Prinzips der Idee als zentral bedeutsam. Das mag es auch rechtfertigen, daß ihnen trotz des geringen Umfangs des Gebiets und der darauf bezüglichen Untersuchung in dieser Arbeit sogar ein eigener Abschnitt eingeräumt wird.

Nun läßt sich freilich noch einwenden, so etwas wie einfache Ideen gäbe es überhaupt nicht. In der Tat haben wir in den vorangehenden Abschnitten die Existenz von Elementarideen einfach vorausgesetzt. Um so wichtiger ist es, das Recht dieser Voraussetzung nachträglich zu erweisen.

Das ist jetzt allerdings verhältnismäßig einfach. Wir brauchen uns nur dessen zu erinnern, daß allen numerischen Gegenständen jeweils inhaltlich genau entsprechende niederste Ideen zugeordnet sind. Nun haben wir im ersten Abschnitt bereits mehrere unteilbar-einfache numerische Gegenstände kennen gelernt. Zu ihnen muß es also auch einfache Elementarideen geben.

Die erste Klasse unteilbarer numerischer Gegenstände bildeten die unzerlegbar-einfachen Elementarglieder. Ihnen entsprechen die unzerlegbaren Elementarideen (Elementarglied-ideen) wie „Raum-überhaupt", „der Ton c" usw. — Unzerstückbar-einfache Ideen gibt es natürlich nur im selben Sinne wie unzerstückbare Einzelgegenstände. Einmal zerstückbare Ideen sind deshalb niemals unzerstückbar-einfach. — Auch den unzersetzbar-einfachen numerischen Gegenständen sind jeweils besondere Elementarideen (Elementarmoment-ideen) zugeordnet; derartige Ideen sind etwa „die So-Tonhöhe", die

„So-Rotnuance" usw.— Und ebenso, wie es in jeder Art unteilbare Einzelgegenstände gibt (vgl. S. 46 Nr. 1), finden sich auch in jeder Hinsicht unteilbar-einfache Elementarideen, z. B. der Sollcharakter-überhaupt (vgl. S. 81).

In anderer Richtung verläuft der Unterschied absolut-einfacher und relativ-einfacher Elementarideen. Absolut-einfach sind Elementarideen, wenn ihre Einfachheit a priori feststeht, durch keinerlei Erfahrung prinzipiell erschüttert werden kann; relativ-einfach sind sie, wenn ihre Einfachheit nur im Hinblick auf einen gegebenen Bewußtseinsbestand eindeutig bestimmt ist. Relativ unzersetzbar sind etwa für uns die Ideen So-Tonglanz, So-Tonhärte, So-Tonfülle (vgl. S. 40); So-Tonfarbe gilt uns heute nicht mehr als einfach. Relativ-unzerlegbar sind Ideen wie die des Elektrons. Absolut einfach sind dagegen etwa Gleichheit-überhaupt, der Sollcharakter-überhaupt und zwar absolut-unzerlegbar, weil sie als adäquat gegeben auch bei genauerem Zusehen keine neue Gliederung mehr aufweisen können, absolut-unzersetzbar, da a priori zu ihnen keine neuen differenziert-ähnlichen Gegenstände mehr möglich sind. — Mutatis mutandis gilt für die Elementarideen überhaupt alles, was über die entsprechenden Einzelgegenstände gesagt wurde. Alle diese Elementarideen sind Ideen auf der Stufe der niedersten Arten. Sie sind inhaltlich voll bestimmt, wenn sie auch nur Teilen voll bestimmter Einzelgegenstände entsprechen.

Die Frage ist nun, ob es auch auf höherer Stufe noch Elementarideen gibt. Das wird von vielen Seiten behauptet. So ist man etwa der Ansicht, die Idee Farbe sei ebenso einfach wie die Idee So-Grün, die Idee Tonhöhe ebenso einfach wie die Idee Tonhöhe c. Daß dem nicht so sein kann, daß einteilbare Ideen niemals elementar sind, kann abschließend erst im folgenden Abschnitt nachgewiesen werden (S. 175). Schon an dieser Stelle ist aber leicht zu sehen, daß Farbe-überhaupt und So-Grün-überhaupt von ganz verschiedener Struktur sein müssen. Man versuche nur sich beide zu veranschaulichen. Wo bleibt bei der Farbe-überhaupt die eindeutig-einfache Bestimmtheit, die sinnliche Anschaulichkeitsfülle, die sich in der So-Grün-Idee zeigt?

Hering und Ingarden legen in diesem Zusammenhang besonderes Gewicht auf die sogenannten einfachen Wesenheiten als die Grundlagen aller einfachen Ideen wie aller Ideen überhaupt. Solche einfachen Wesenheiten sollen etwa „Röte" oder „Rothaftigkeit", „Farbhaftigkeit", „Quadratheit" sein; sie alle sind angeblich einfach (vgl. Hering, a. a. O. S. 519, 535). — Was es mit diesen Wesenheiten überhaupt auf sich hat, davon wird später (§ 44 S. 229 f.) noch die Rede sein. Doch vermag ich nicht einmal die Einfachheit der von Hering und Ingarden angeführten einfachen Ideen zuzugestehen (vgl. § 1).

§ 25. Die Struktur der Elementarideen.

Schon im vorangehenden Abschnitt war davon die Rede, daß die innere Struktur und Aufbau-konfiguration der Elementarideen keine andere sein kann als die einfacher numerischer Gegenstände. Wo überhaupt keine Mehrheit von Elementen mehr vorhanden ist, da kann es auch keine Konfiguration der Elemente und entsprechend keine Verschiedenartigkeit der Konfiguration mehr geben. Darüber hinaus ergeben sich hieraus für die Elementaridee eine Reihe von wichtigen Folgerungen.

Vergleichen wir das So-Gelb-überhaupt mit einem individuell-numerischen So-Gelbmoment! Sowohl vom einen wie vom anderen sagen wir ohne Bedenken, sie seien gelb oder seien schön. Aber ist das wirklich so unbedenklich? Ein individuelles Gelbmoment kann natürlich gelb oder schön sein. Aber ist auch eine Idee, ein unwirkliches und wesensmäßig nie verwirklichbares Gebilde gelb oder gar schön? Hat man je eine farbige oder schöne Idee gesehen?

Man kann zur Widerlegung dieser Bedenken auf den analogen Fall in der Phantasiesphäre verweisen. Auch der Herakles des Mythus ist löwenstark, und dem widerspricht es nicht, daß Phantasiertes als solches keine reale Stärke, Schwere usw. haben kann. Diese Bestimmtheiten und ihre Verbundenheit mit ihrem Träger sind eben genau so bloß vorgestellt wie der ganzen Träger selbst.

Nun kann man freilich noch einwenden, zwischen Phantasiegegenständen und Ideen bestehe der grundlegende Unterschied, daß jene prinzipiell stets realisierbar und quasi-real sind, diese Eigentümlichkeit fehle bei den Ideen vollkommen. — Doch ist dieser Unterschied von keiner entscheidenden Bedeutung. Es ist in der Sphäre der Idee ebensogut möglich, schön und gelb verbunden vorzustellen, wie in der der Phantasie. Die eigentümliche Seinsweise der beiden verbundenen Ideen spielt dabei keine Rolle.

Trotzdem bestehen strukturell noch einige Unterschiede zwischen Elementar-Ideen und elementaren Einzelgegenständen. Momente sind z. B. ihrem Wesen nach unselbständig und gegenseitig ergänzungsbedürftig. Zusammengebracht verschmelzen sie deshalb auch sofort zu einer homogenen Einheit. Ob das im gleichen Sinne auch von den Elementarmomentideen gilt, scheint zum mindesten zweifelhaft. Gewiß, auch die Idee Gelb fordert die Idee Ausgedehnt. Beide verweisen auf einander. Aber sie verschmelzen doch nicht zu einer homogenen Einheit wie die entsprechenden Momente. Sie stehen vielmehr in einer gewissen Selbständigkeit nebeneinander, nachdem

sie erst einmal aus der Sphäre des Individuell-Numerischen herausgetreten sind.

Analoges gilt für die Elementar g l i e d ideen. Auch sie liegen nicht in derselben Weise nebeneinander wie die ihnen entsprechenden Einzelgegenstände. Die Idee „positives Elektron" z. B. liegt nicht neben der Idee „negatives Elektron", wie ein individuelles positives oder ein negatives Elektron in einem individuellen Atom zusammenliegen, ihre Ideen kreisen nicht umeinander wie die einzelnen Exemplare. Ideen, auch solche gleicher Höhe, stehen überhaupt in anderen Stellungsrelationen zueinander als die entsprechenden Einzelgegenstände. Sie verhalten sich allgemein selbständiger zueinander wie numerische Einzelgegenstände. Diese Ideen scheinen gleichsam jede in einem besonderen Raum zu schweben, den sie restlos erfüllen, so daß nichts außer ihnen darin Platz hat.

Das Gesagte gilt zunächst nur von den einfachen Ideen, die weder zerlegbar noch zerstückbar noch zersetzbar sind. Nun gibt es aber auch Elementarideen, die, bereits zu den eigentlichen Komplexideen überleitend, nur die eine oder andere Einfachheit besitzen, analog den sechs Möglichkeiten (Nr. 2—7) bei den entsprechenden Einzelgegenständen (vgl. S. 46). Davon scheiden allerdings die zerlegbaren Ideen (Nr. 5—7) hier aus, da sie als teilhaltig bereits völlig zur Komplexidee gehören. An sich kann nun die bloße Möglichkeit gedanklicher Teilung nichts für die Innenstruktur der Idee ausmachen. Trotzdem entsteht die Frage, welche Natur die einzelnen künstlich-gedanklichen Teile solcher nur in bestimmter Hinsicht einfacher Ideen haben werden. Sind sie selbst neue Ideen? Dagegen spricht vor allem dies: Durch Teilung, insbesondere durch Zerstückung und Zerlegung von Ideen, erhalten wir häufig mehrere inhaltgleiche Idee-Elemente. Mehrere inhaltgleiche Ideen kann es nun wesensmäßig nicht geben. Die Teilungsprodukte können also in diesem Fall keine Ideen sein. Es geht nun nicht an, die Ideeteile verschieden zu behandeln und die Ideeteile dann für Ideen zu halten, wenn die Teilungsprodukte inhaltlich voneinander verschieden sind; denn die Teilungsprodukte unterscheiden sich in beiden Fällen offenbar nicht wesensmäßig voneinander. Die Idee-Elemente sind also in beiden Fällen k e i n e Ideen. — Aber auch individuell können sie nicht sein (vgl. S. 103 f.). Es bleibt also nichts anderes übrig, als die durch Teilung erhältlichen Elemente der Elementaridee als numerische (ideelle) Einzelgegenstände aufzufassen.

Daraus folgt auch, daß elementare Ideen niemals durch bloße Teilung von Ideen gewonnen werden können. Die so gefundenen

künstlichen Teile der Idee müssen dazu immer erst eigens „ideiert" werden, es muß zu ihnen erst eine Idee gesucht werden. Umgekehrt können aus demselben Grunde nicht mehrere Ideen zu einer neuen Idee verschmolzen werden — dazu sind sie ja auch zu selbständig, es entstände dabei höchstens ein Ideenaggregat — nur mit ihren numerischen Korrelaten kann so etwas geschehen. Ideen heißen hiernach auch nicht deswegen einfach, weil sie nicht mehr in weitere Ideen zerteilbar sind, sondern weil sie keine Elemente mehr in sich enthalten, aus denen einfachere Ideen ableitbar wären.

Sonst besteht zwischen der lediglich zerstückbaren, der zersetzbaren und der sowohl zerstückbaren wie zersetzbaren Idee einerseits und ihren numerischen Elementen andererseits prinzipiell dasselbe Verhältnis wie zwischen Ganzem und gedanklichen Teilen im allgemeinen. Ihre Konfiguration unterscheidet sich nicht von der der einfachen Einzelgegenstände, von der im ersten Abschnitt ausführlich die Rede war.

§ 26. Die Anschauungsgegebenheit von Elementarideen. Das Eidos.

Es kann nach dem Vorangegangenen nicht mehr zweifelhaft sein, daß die Elementaridee So-Gelb in demselben Sinne wie das individuelle So-Gelbmoment eines Stückes Schwefel so-gelb ist, nicht nur So-Gelbheit irgendwie unanschaulich in sich enthält oder bezielt. Sie ist ihrer *inhaltlichen* Seite nach selbst farbig und damit sinnlich anschaulich. Dies unbeschadet dessen, daß sie als Ganzes wesensmäßig in der originären unmittelbaren Sinneswahrnehmung niemals vorkommen kann.

Die inhaltliche Seite der Elementaridee wird, von der sinnlichen Wahrnehmung aus gesehen, in einer eigentümlichen Art von Vorstellung selbst-leibhaftig erfaßt und wahrgenommen. Der Gesamtwahrnehmungsakt der Idee bleibt zwar immer unsinnlich. Dennoch hat in diesem Falle die *inhaltliche* Seite der Idee die ganze anschauliche Fülle der sinnlichen Wahrnehmung, bei den Elementarmomentideen natürlich einer durch unterbauende Umgestaltungsakte fundierten, modifizierten Wahrnehmung von Unselbständigen (vgl. S. 55).

Bis hierher wäre es noch immer möglich gewesen zu bezweifeln, ob wirklich die Elementaridee selbst einfach ist. Als bloße Idee *von* Elementarem könnte sie selbst noch ein komplexes Gebilde sein, wie das die mannigfachsten Begriffe von Einfachem zeigen. Dies aber, daß die Elementaridee inhaltlich ein genaues Abbild der einfachen

numerischen Gegenstände ist, zeigt deutlicher als alles andere, daß sie selbst einfach-unteilbar sein muß.

Das griechische Wort Eidos bedeutet bekanntlich ursprünglich soviel wie Aussehen, Gestalt, visuelle Form. Restlose bildmäßige Anschaulichkeit, wie sie insbesondere realen Urgegenständen zukommt, das ist der Kern des mit diesem Wort zum Ausdruck Gebrachten. Das ist es, was nun auch die Elementaridee zeigt und zwar in einer Weise, wie das bei der Idee als solcher, vor allem der Komplexidee, durch das Ideeitätsprinzip der Anumerität durchaus nicht wesensmäßig gefordert ist; das wird im folgenden noch deutlich werden. Natürlich darf man dabei nicht lediglich an äußere oder innere sinnliche Anschauung denken. Auch die Soll-Idee, die Idee des Sollcharakters einzelner Sollensgebilde, ist vollanschaulich genau wie ihre Exemplare. Jede Idee, die in derselben Weise geschlossen-anschauliche Fülle aufweist wie die Elementaridee, soll deshalb die Bezeichnung Eidos (Mehrzahl Eidä [εἴδη]) tragen[1]). Zweck und praktische Bedeutung dieser Terminologie kann erst im folgenden Abschnitt erkannt werden. Die Elementaridee ist also wesensmäßig ein Eidos.

Mit der Besonderheit der Elementaridee hängen noch einige andere Eigenheiten ihrer Veranschaulichung zusammen. Zunächst kann eine teillose und in jeder Art unteilbare Elementaridee wie jedes elementare Gebilde nur entweder mit einem Schlage adäquat gegeben oder ohne jede Anschaulichkeit „gemeint" sein. Eine partiale, etwa unscharfe Selbstgegebenheit der Elementaridee nach der inhaltlichen Seite hin ist ausgeschlossen, da sie ja keine Teile enthält. Möglich ist nur eine gewisse alternative Vagheit, ein Gegebensein mehrerer Elementarideen, unter Umständen noch in Komplexideen eingebettet, zwischen denen wir in der Veranschaulichung schwanken. Über diese eigentümliche Gegebenheitsart wird uns der nächste Abschnitt noch genaueren Aufschluß geben. — Anders steht es natürlich mit den noch in irgendeiner Art teilbaren Ideen, insbesondere den zerstückbaren. Hier ist es denkbar, daß einzelne noch unabgestückte Partien für sich allein klar gegeben sind, etwa Ausschnitte der unzerlegbaren, unzersetzbaren Raumidee.

Das Verhältnis der inhaltlichen Seite von Idee und Exemplar wurde schon in anderem Zusammenhang (vgl. § 21) ausführlich besprochen. Es erübrigt sich, hier noch einmal in extenso darauf einzugehen. Das Verhältnis besteht, wie noch einmal kurz betont sei,

1) Vgl. hierzu Lotze, Logik § 30 a. E., durch den ein solcher Sprachgebrauch auch historisch gerechtfertigt wird.

darin, daß sich der Inhalt der Idee mit dem Inhalt des Exemplars deckt. Trotzdem ist die Rede von völliger Gleichheit des materialen Gehalts in Elementaridee und Elementarexemplar nur dann unbedenklich, wenn man sich darüber im klaren ist, daß beide wesensmäßig verschiedene Außenbestimmtheiten haben, daß das Materialmoment des Exemplars nur mit Numerität, der Materialgehalt der Idee nur mit Anumerität verbunden sein kann. Das wurde bereits in den früheren Ausführungen näher dargelegt.

IV. Abschnitt.

Über Komplexideen.

§ 27. Vorläufige Übersicht über die Komplexideen.

Unsere bisherigen Untersuchungen über die Struktur von Gegenständen überhaupt und von Ideen insbesondere waren sämtlich analytisch. Wir teilten Gegenstände, soweit das irgend möglich war, und ließen als einfach nur dasjenige gelten, was jeden Teilungsversuch von sich abprallen ließ. Aber schon zu Beginn wurde darauf hingewiesen, daß jede solche Teilung zugleich eine Zerstörung von Zwischenstehendem, nicht bloß ein bedeutungsloses Auseinandernehmen einschließt. Aus diesem Absehen vom Zerstörten, das jede Teilung notwendig mit sich bringt, wird allzu leicht ein Übersehen, wie es praktisch vor allem für die sogenannte Elementenpsychologie von unheilvoller Bedeutung war. Denn nun besteht die Gefahr zu meinen, die bloße Summe der Elemente müsse wieder das Ganze ergeben. Aber das würde auch in der Ontologie nichts anderes heißen, als wenn ein Botaniker eine lebende Pflanze, die er seziert hat, wieder zusammenfügt und meint, nun müsse sie auch wieder zu leben beginnen. „Dann hat er die Teile in der Hand, fehlt, leider! nur das geistige Band." Dieses geistige Band darf auch bei den Komplexideen nicht verloren gehen. Es ist eine der Hauptaufgaben nicht nur der Logik, sondern auch der Ontologie, auf ihrem Gebiete diesen „Geist" (von dem man allerdings heute noch in der Schulphilosophie nur in Anführungsstrichen reden darf) wieder zu Ehren zu bringen.

Mit der Bezeichnung Komplexidee soll zunächst nicht mehr über die hier zu behandelnden Gegenstände ausgesagt werden, als daß es sich hier nicht um einfache Gebilde, Elementarideen handeln wird. In erster Linie sind das die teilhaltigen und als solche zerlegbaren Ideen, die in anderer Richtung auch noch zerstückbar und zersetzbar

sein können (vgl. S. 46 Nr. 5—8). Hierzu kommen ferner teillose Ideen, die noch zerstückbar oder (bzw. und) zersetzbar sind, soweit die gedankliche Teilung bereits stattgefunden hat. Über Struktur und Konfiguration der in ihnen enthaltenen natürlichen und gedanklichen Teile wird damit in keiner Weise schon etwas entschieden. Das Hauptproblem für die Untersuchung der Innenstruktur dieser Komplexideen wird es gerade sein, zu ermitteln, worin die Einheit dieser Elemente besteht und begründet ist, wie sie miteinander zusammenhängen, ob sie ein voll anschauliches geschlossenes Ganzes, ein Eidos, oder ein Aggregat von „Merkmalen" oder sonst etwas bilden.

Zu Beginn müssen wir uns freilich noch eine Übersicht über die Hauptarten von Komplexideen verschaffen, damit wir die Gattung Komplexidee nicht zu eng fassen und vollständig berücksichtigen. Es kann sich dabei natürlich vorerst nur um eine vorläufige und bewußt oberflächliche Überschau handeln, die nur die prima facie klar zusammengehörigen Fälle umfaßt.

An erster Stelle seien wieder die Ideen genannt, die uns, wenn wir von den individuellen und numerischen Gegenständen herkommen, zuerst entgegentreten, die komplexen niedersten Arten oder „eidetischen Singularitäten". Ein verhältnismäßig kleiner Ausschnitt aus diesem Gebiet waren die gesamten Elementarideen, der übrige Bezirk wird von einem Teil der Komplexideen ausgefüllt. Ihr Hauptcharakteristikum als niederste Arten ist es, daß sie inhaltlich in derselben Weise vollbestimmt und differenziert sind, wie individuell numerische Gegenstände (im Unterschied von den Vorstellungsbildern von ihnen, die in der mannigfachsten Weise unbestimmt sein können). Bezüglich der niedersten Arten im allgemeinen sei hier auf die Ausführungen S. 85f. verwiesen. Als weitere Beispiele komplexer niederster Artideen sei noch genannt: ein vollbestimmter komplexer Idealtyp, der Zahl 3, das Quadrat von 1 cm Seitenlänge.

Dieser Gruppe von Ideen sind entgegenzustellen die inhaltlich nicht vollbestimmten „mehrdeutigen" höheren Ideen. Genannt seien Ideen wie Quadrat-, Haus-, Baum-, Farbe-überhaupt. Bei ihnen ist entweder nur ein Teil der Idee vollbestimmt (auch der freilich nicht immer völlig eindeutig), oder gar keiner. Beim Quadrat-überhaupt sind etwa die vier absolut gleichen Winkel eindeutig bestimmt. Beim Baum dagegen ist das Vorhandensein seines Stammes, beim Haus das von Dach, Wänden und Fenstern nur einigermaßen bestimmt, sie können immer noch sehr verschieden modifiziert sein. Dagegen ist in all diesen Fällen die Größe fast völlig unbestimmt, besonders beim Quadrat. Je „höher" die Idee, desto mehr nimmt die Unbestimmtheit

zu. Schließlich gibt es Komplexideen, bei denen die Bestimmtheit dem gesamten Inhalt der Komplexideen gleichmäßig fehlt, bei denen es sich je nach der verschiedenen Höhe nur um eine geringere oder größere Unbestimmtheit handelt; hierher gehören Farbe, Eigenschaft, Größe, Zahl. Daß bei ihnen den unter ihnen liegenden Ideen nichts Vollbestimmtes gemeinsam ist, werden wir später genauer sehen.

Die „Unbestimmtheit" bezieht sich dabei unter Umständen nicht nur auf den Inhalt bestimmter „Stellen" in der Komplexidee, sondern auch auf diese Stellen selbst, d. h. auf die Anzahl der in der Idee enthaltenen Unbestimmtheiten; so bei den Ideen Vielheit, Figur usw. Bei der Idee Gegenstand oder Etwas ist es nicht einmal bestimmt, ob es sich um einen einfachen oder einen komplexen Inhalt handelt. In welchem Sinne eine solche Idee trotzdem wesensmäßig komplex ist, das kann erst später gezeigt werden.

Prinzipiell bedeutungslos ist die Frage, ob die Komplexidee als Ganzes einem konkret-selbständigen, keiner Ergänzung bedürftigen Einzelgegenstand entspricht, wie z. B. die Idee Haus; oder abstrakt im spezifischen Sinne, unselbständig auf andere Ideen hinweist, wie z. B. das individuelle Farbmoment durch ein Ausdehnungsmoment ergänzungsbedürftig ist. In diesem Sinne wäre etwa Tonfarbe eine abstrakte Komplexidee, enthaltend Tonfülle, Tonhärte, Tonglanz, Tonwärme usw.

Damit ist natürlich nur ein ungefährer Überblick über das ganze Gebiet erzielt. Andere Einteilungen und neue Komplexideen werden sich im weiteren Verlauf dieses Abschnittes ergeben.

§ 28. Die Struktur der vollbestimmten (niedersten) Komplexideen (Komplexeidä).

Wir betrachten zunächst die Struktur der vollbestimmten (volldifferenzierten) Komplexideen für sich. Nicht nur weil sie relativ am einfachsten gebaut sind, sondern weil sie auch sonst eine Sonderstellung einzunehmen scheinen. Wir wissen bereits, daß Ideen, die elementar im Sinne der Unzerlegbarkeit sind, doch noch komplex im Sinne der Zersetzbarkeit und (bzw. oder) Zerstückbarkeit sein können (vgl. S. 46 Nr. 2—4). Solche Ideen erwiesen sich bereits im vorigen Abschnitt als anschaulich geschlossene Eidä. Zerstückbarkeit oder Zersetzbarkeit bildet bei den Elementarideen ebensowenig ein Hindernis für anschauliche Geschlossenheit, wie das bei numerisch-individuellen Gegenständen der Fall war. Es ist nicht einzusehen, warum das bei der Zerlegbarkeit anders sein sollte. Zerlegbare, d. h. teil-

haltige Gegenstände können durchaus eidetisch geschlossen sein. Noch viel weniger wird ein noch weiter teilbarer Gegenstand anders strukturiert sein müssen als ein bereits unteilbarer. Dieser ist aber, wie wir gesehen haben, eidetisch geschlossen. Die vollbestimmten Komplexideen werden also nicht anders gebaut sein wie die Elementareidä; sie sind also Komplexeidä. Alles, was von den Elementareidä galt, wird daher auf die vollbestimmten Komplexideen oder niedersten Arten zu übertragen sein.

Nehmen wir die Idee So-Haus, von dem es heißt, es sei das ideale Wohnhaus — man denke an Typenhäuser — und vergleichen sie mit einem ihm ideell entsprechenden individuellen So-Haus. Zunächst ist die Idee inhaltlich sicher ebensowenig ein bloßes Aggregat von Elementen als das Exemplar. Suchen wir sie uns, von ihr redend, zu veranschaulichen, so erhalten wir nach der inhaltlichen Seite ein ebenso sinnlich-anschaulich geschlossenes Bild wie beim Individuum. Dies Bild *vertritt* aber nicht nur den Inhalt der Idee, stellt eine Grundlage inadäquater Veranschaulichung für sie dar, sondern es ist zugleich eine Seite der Idee selbst. Die vollbestimmte Komplexidee ist eben zugleich Komplexeidos. Nicht anders liegt es bei vollbestimmten Ideen von an sich unsinnlichen Gegenständen, wie z. B. Zahlen, Werten. Die inhaltliche Struktur der Idee und die Konfiguration ihrer Elemente entspricht in diesen Fällen genau der besonderen Struktur der numerischen Gegenstände und ihrer eigentümlichen Anschaulichkeit.

Im übrigen kann hier fast durchweg auf die entsprechenden Ausführungen über die Elementarideen verwiesen werden; nicht nur was Struktur und Elemente der Komplexideen anlangt, sondern auch bezüglich Anschaulichkeit, Verhältnis zu den Exemplaren usw. Eine Konfiguration der Elemente ist zwar vorhanden, sie weicht aber nicht von der in den Exemplaren vorliegenden ab. Die Komplexidee enthält wie diese nicht nur gedankliche, sondern auch natürliche Teile.

In diesem Zusammenhang muß wenigstens noch auf einen wichtigen Sonderfall des Komplexeidos hingewiesen werden, auf den sogenannten Idealtypus und den Normaltypus. Man kann natürlich die Ausdrücke „Typ" und „Art" synonym gebrauchen. Man kann in diesem Sinne davon sprechen, ein Mensch gehöre zum Typ oder falle unter den Typ des Melancholikers, und dieser Typ komme oft vor. — Daneben hat dann Typus noch eine sehr viel prägnantere außerhalb der Idee fallende Bedeutung. Etwas ist Typus *für* eine bestimmte Klasse von Gegenständen, für eine Menschenart, für ein Verhalten. Ein individueller Mensch, z. B. Napoleon, ist der Typus des dämo-

nischen Menschen. Scheinbar ohne Bezug auf eine Artidee sagt man sogar: „Dieser Mensch ist eine ‚Type'" — sc. man weiß schon wofür. Typus heißt hier offenbar nichts anderes als klassisches Exemplar, Schulbeispiel. — „Typisch" wird schließlich synonym mit charakteristisch gebraucht: „Das ist typisch für diesen Menschen."

Offenbar hat man etwas anderes im Auge, wenn man vom Idealtyp oder Normaltyp spricht. Hier handelt es sich um nichts Individuelles, sondern um eine Idee, etwa wenn die Sozialökonomik den Typus der kapitalistischen Wirtschaft behandelt. Man denkt hier an so etwas wie eine ausgezeichnete Art, an ein Modell, einen „typisierten" Artgegenstand. Es handelt sich also bereits um eine inhaltlich vollbestimmte Komplexidee. Idealtypen sind dabei solche niederste Artideen, bei denen das Bildungsgesetz, nach dem die Elemente der Idee zusammenhängen, von allen Trübungen gereinigt, bei denen allein die der Idee immanente ideale Vorzeichnung befolgt ist. Eine solche Reinigung und etwaige Korrektur der aus der Erfahrung abgeleiteten niedersten Arten ist keine Abstraktion. Fortgelassen wird dabei fast nie etwas, sondern nur ersetzt, modifiziert. Auch wird die Idee in keiner Weise nach Wertgesichtspunkten umgestaltet. Vielmehr handelt es sich um eine rein theoretische Idealisierung (vgl. Pfänder, Grundprobleme der Charakterologie S. 309 ff.). Prinzipiell liegt es auch beim Normaltyp nicht anders; man denke etwa an den empirisch nie aufweisbaren Durchschnittsmenschen, den bonus paterfamilias. Nur daß hier an Stelle des reinen Bildungsgesetzes der statistisch-arithmetische Mittelwert tritt, nach dem nun die empirisch abgeleiteten Arten zu modifizieren sind. Auch hier vollzieht sich also bei der Typenbildung eine eigentümliche Umstilisierung des erfahrungsgegebenen Ideematerials. — Diese Andeutungen müssen in diesem Zusammenhang genügen.

§ 29. Die materiale Struktur der höheren Komplexideen. Die Materialelemente.

Ist nun auch die höhere, unbestimmte Komplexidee ein Eidos, ein den Einzelgegenständen inhaltlich genau gleichendes, eidetisch geschlossenes Gebilde? Es liegt nahe, das zu bejahen. Die Unbestimmtheit der höheren Komplexidee scheint dafür kein Hindernis, da auch komplexe Einzelgegenstände häufig eine bald partielle, bald totale Unbestimmtheit (Verschwommenheit) ihres Inhalts zeigen.

Ist diese Vermutung aber gerechtfertigt? Entspricht zunächst die etwaige Unbestimmtheit des Individuell-Numerischen der Unbestimmt-

heit der höheren Idee? Wollte man das annehmen, so würde der Begriff und entsprechend auch die Idee jedenfalls jenes Merkmal der durchgängig festen Bestimmtheit verlieren, das z. B. von Sigwart zum Charakteristikum des Begriffes gemacht wird. Denn die höhere Idee wird damit zum wesensmäßig vagen Gebilde. Doch scheint mir die ganze Annahme schon in sich undurchführbar zu sein. Fassen wir ein unbestimmtes Individuum ins Auge, z. B. irgendeine individuelle unklar verschwommene Gestalt, die im Dunkel auftaucht. Auch zu ihr läßt sich eine vollbestimmte niederste Komplexidee entwerfen. Als niederste Komplexidee ist diese notwendig vollbestimmt trotz ihrer inhaltlichen Unklarheitsunbestimmtheit. Die spezifische Unbestimmtheit der höheren Ideen, die diese von den niedersten unterscheidet, bewegt sich also jedenfalls in anderer Richtung als die inhaltliche Unklarheit. Diese kann zudem bei allen möglichen Gegenständen prinzipiell stets behoben werden. Denn Unbestimmtheit im Sinne der Vagheit bezieht sich immer auf die Gegebenheitsweise eines nicht völlig selbst-leibhaftig gegebenen Gegenstandes. Diese Unbestimmtheit ist ein phänomenologischer Charakter, niemals ein ontologischer. Dagegen kann die Unbestimmtheit der höheren Idee niemals behoben werden; sie ist für deren Wesen konstitutiv, ist etwas Ontologisches. Nur dann liegt die behebbare Unklarheitsunbestimmtheit auch bei ihr vor, wenn uns eine Idee selbst noch nicht klar gegeben ist.

Welche Anschaulichkeit kann nun bei den höheren Komplexideen sonst noch in Frage kommen? Gehen wir vom anschaulichen Eidos des So-Hundes zur Idee des Hundes-überhaupt über. Auch bei dieser wird es uns noch gelingen, eine gewisse sinnliche Anschaulichkeit zu erreichen; ein unklar schematisches Gebilde scheint vor uns zu stehen, das freilich schon den Stempel des Uneigentlichen an sich trägt. Wie steht es hier mit Größe, Fell, Farbe, Kopfform? Es ist, als ob ein verhüllender Nebel über all dem liege. Dennoch gehören diese Elemente offenbar mit zum Hund-überhaupt. Der Hund, der das treuste Haustier ist, ist nicht größen- und kopflos. Das ganze anschauliche Bild der Idee ist also hier schon im Schwinden begriffen. Und ist der Vogel-überhaupt, von dem wir sagen, er sei das schönste Tier — angenommen, es sei so — wirklich ein solches Gespenst mit unklar verschwommenen Partien? So etwas ist doch typisch unschön. Schon hier zeigt sich, daß das noch vorhandene Bild gar nicht mehr die Idee selbst sein kann, daß also die höhere Idee kein Eidos mehr ist.

Je mehr wir in der Reihe der Ideen bzw. Begriffe aufwärtssteigen, desto mehr verschwinden selbst diese schematischen „all-

gemeinen" Bilder. Schon beim Säugetier kann von einem Bilde kaum mehr die Rede sein. Immer dichter sinken die „Unklarheitsnebel" herab. Beim Tier-, beim Lebewesen-überhaupt scheinen nur noch Bildrudimente zurückzubleiben. Was ist schließlich im Ding-, im Geschehens-, im Gegenstandsbegriff überhaupt noch von bildhafter Anschaulichkeit enthalten? Bestimmt-anschauliche Bilder können in diesen Fällen nur noch als beispielsmäßige Illustrationen fungieren. Sie sind aber niemals selbst Ideen. Eingestanden oder uneingestanden liegt dies bereits der Klage über die Unanschaulichkeit „abstrakter" Untersuchungen zugrunde und der Notwendigkeit, diese durch Beispiele zu verdeutlichen, die nicht die Ideen selbst sind. Höhere Komplexideen sind also keine Komplexeidä mehr. Sowie das anschauliche Bild der vollbestimmten Idee zu verschwimmen anfängt, ist die Sphäre der Eidä verlassen; Bild und Idee fallen auseinander.

Ein noch bedeutsameres Argument ergibt sich aus folgendem: Man hat bekanntlich die Lockesche Lehre von der „general idea" eines Dreiecks, das „weder schief- noch rechtwinklig, weder gleichseitig noch gleichschenklig noch ungleichseitig, sondern alles das und keines davon auf einmal ist" (Essay conc. hum. und. B. IV, Ch. 7 § 9), von jeher als absurd auf das schärfste abgelehnt. Berkeley (Principles of hum. know. Introd. XIII) hatte natürlich leichtes Spiel, ein solches in sich offenbar widersinniges Gebilde lächerlich zu machen und damit die ganze Konzeption des allgemeinen Gegenstandes in Verruf zu bringen, wenn auch Elementar- und Komplexeidä von der ganzen Frage nicht hätten berührt zu werden brauchen[1]). Locke selbst hat übrigens das Problematische des von ihm postulierten Gebildes deutlich empfunden, wie der ausführliche Wortlaut der zitierten Stelle zeigt. Historisch mag auch dahingestellt bleiben, ob die Charakterisierung des allgemeinen Dreiecks, die sich eingestreut im IV. Buch des Lockeschen Essays findet, seinen sonstigen Ansichten über die general ideas entspricht. An dieser Stelle ist allein wesentlich, daß die obige Bestimmung, so widersinnig sie äußerlich scheint, doch einen sehr berechtigten Kern enthält, mit dem sich jede Lehre von der Struktur der höheren Komplexideen ebenso wie der Begriffe auseinanderzusetzen hat. Bisher ist das nur in unzureichendem Maße geschehen, soweit man nicht das Problem durch Leugnen der Idee überhaupt zu beseitigen suchte. Auch bei Husserl bleibt die Frage, wie denn die fragliche Aporie sich für die „idealen Spezies" löst, offen.

1) Ähnlich übrigens schon Aristoteles, Topik VI, Kap. 6 § 6, 143 b gegen die antike Ideenlehre.

Auf der einen Seite ist klar, daß das Dreieck-überhaupt, dessen Winkelsumme = 2 R ist, weder stumpf- noch spitz- noch rechtwinklig ist, auch nicht ein, zehn oder hundert Zentimeter Seitenlänge hat. Es ist von keinem so bestimmten Gegenstand die Rede, aber auch nicht von mehreren Dreiecken, die als vollbestimmte Dreieckseidä einzelne dieser Bestimmtheiten an sich tragen. Gibt es nun aber ein Dreieck ohne Winkel, ohne Seitenlänge überhaupt? Wir behielten nach deren Fortlassung allenfalls noch drei in ihrer Lage zueinander unbestimmte Eckpunkte übrig. Wir würden aber niemals etwas ein Dreieck nennen, das allein drei solcher Punkte enthielte. Wir werden auch nicht von einem rechtwinkligen Dreieck sprechen, wenn zu diesen drei Punkten allein noch ein rechter Winkel tritt. Zum Dreieck gehören vielmehr wesensnotwendig volle drei Seiten und drei Winkel. Man kann nun versuchen, sich dabei zu beruhigen, daß das Dreieck zwar jede bestimmte Winkelgröße und Seitenlänge von sich abweise, aber allgemein Winkelgröße- und Seitenlänge-überhaupt an seinen drei Winkeln und Seiten habe. Damit ist aber das Problem nur verschoben. Denn nun entsteht die Frage, was denn jene Winkelgröße-überhaupt sei. Gibt es ein derartiges Gebilde? Ist Winkelgröße-überhaupt nicht gleichfalls „keine von allen Winkelgrößen und doch alle zusammen"? Hier stoßen wir erst auf das Problem in seiner ausgeprägtesten Form. Es besteht überall da, wo eine Idee ihrem gesamten Inhalt nach gleichmäßig „unbestimmt", undifferenziert ist, überhaupt keine bestimmten Elemente mehr enthält, wie sie das Dreieck mindestens in den drei Eckpunkten noch besitzt.

Zahl und Art dieser Ideen ist ungeheuer groß; wir werden sie später noch genauer kennenlernen. Ein besonders anschauliches Beispiel scheint die Idee der Farbe zu sein. Zunächst tritt uns hier keine ihrem Inhalt nach sinnlich anschauliche Farbe-überhaupt, kein Farbeidos, entgegen, sondern nur einzelne Farben. Was ist dann aber Farbe-überhaupt? Sicher weder So-Rot noch So-Grün noch So-Gelb usw. Und dennoch scheint es, als ob die Farbe-überhaupt sie alle irgendwie enthalten muß; ohne sie wäre Farbe überhaupt nichts mehr. Eine Farbe an sich, die alle einzelnen Farben von sich ausschlösse, wäre gleichsam eine farblose Farbe.

Was sollte auch Farbe-überhaupt nach Fortlassung aller Einzelfarben noch enthalten? Alle Fortlassung hat, wie im ersten Abschnitt gezeigt wurde, natürliche oder künstliche Teilung des Ausgangsgegenstandes zur Voraussezung. Dort haben wir auch gesehen, in welche Teile ein Gegenstand überhaupt zerfallen kann und wann er schlechthin einfach ist. Andere Teilungsarten als die dort genannten sind

durch das Wesen der Gegenstände a priori ausgeschlossen. Die einzelnen Farben sind nun so gut wie völlig unteilbar, man könnte höchstens noch Farbglanz, Farbsättigung und ähnliches an ihnen unterscheiden. An einfachen Gegenständen kann ich nun aber nichts mehr fortlassen als sie selbst als Ganzes. Dann behalte ich aber nichts mehr für die höhere Idee, die Farbe-überhaupt selbst übrig.

Indessen man sagt, es gäbe in den einzelnen Farben neben ihrer besonderen Tönung noch so etwas wie Farbqualität-überhaupt[1]). Ich bestreite nicht, daß wir im alltäglichen Leben sinnvoll von Farbqualität-überhaupt reden. Aber ich bestreite, daß wir damit etwas meinen, was neben dem So-Rot in der einzelnen Rotnuance oder dem Rot-überhaupt steckt. Nicht nur weil es unmöglich ist, daß Ideen als Elemente in anderen Ideen stecken, sondern vor allem, weil ich ein derartiges Gebilde im So-Rot usw. schlechterdings nicht zu erblicken vermag. Es scheint mir ebensowenig möglich zu sein, dem Rot die Farbqualität auch nur gedanklich abzunehmen — soweit wie das nach unseren früheren Ausführungen (§ 10) zur isolierenden Veranschaulichung bei Momenten nötig ist — wie umgekehrt die prätendierte Farbqualität vom differenzierenden Rot zu befreien[2]). Beide sind nicht einmal gedanklich voneinander abhebbar. Ohneeinander sind sie ein Nichts (nicht nur unselbständig-ergänzungsbedürftige Gebilde) wie Momente, Ziele gegenstandsloser Meinungen. Es ist also unmöglich, das So-Rot-überhaupt in das höhere Rot-überhaupt und eine spezifische hinzutretende Rotdifferenz zu zerlegen, die das Rot-überhaupt zum So-Rot-überhaupt macht.

Es scheint also bezüglich der Farbe-überhaupt eine unlösliche Antinomie vorzuliegen. Farbe ist weder So-Rot noch So-Grün usw., ist aber doch auf sie angewiesen, wenn sie überhaupt etwas sein soll. Nicht anders steht es mit der Seitenlänge und Winkelgröße im Dreieck, die notwendig zu ihm gehören, nach dem Vorstehenden aber auch nichts anderes sein können als alle Seitenlängen und Winkelgrößen und doch wieder keine von ihnen. Alle haben eben gleich viel

1) Natürlich soll hier kein entscheidendes Gewicht gerade auf das Beispiel der Farbe gelegt werden. In mancher Hinsicht ist vielleicht das der Qualität-überhaupt eindrucksvoller. Bei ihr entsteht dann die Frage, ob es in allen Farb-, Gestalt-, Geruchsqualitäten noch etwas wie eine gleiche Qualitäts-Qualität geben kann, die den einzelnen Qualitäten gemeinsam ist.

2) Durch diese doppelseitige Unabhebbarkeit unterscheidet sich der Fall auch von dem der nur einseitigen Unabhebbarkeit des Materialgehalts vom Numeritätsmoment, die speziell durch das Vereinzelungsproblem bedingt war (S. 111 f.). Dort ließ sich immerhin das Numeritätsmoment noch für sich abheben.

und gleich wenig Anrecht auf die Dreiecksidee. Dies ist der eigentliche Kern des Lockeschen Problems, das er in seiner Theorie des allgemeinen Dreiecks natürlich nicht gelöst, sondern nur durch einen Gewaltstreich aus der Welt zu schaffen gesucht hat. Aber das Problem, das zu diesem Gewaltstreich drängte, war dennoch kein eingebildetes.

In der Einheit eines eidetisch geschlossenen Gegenstandes lassen sich die geforderten Bestimmtheiten in der Tat nicht vereinen. Das widerspricht dem ontologischen Grundgesetz, daß keinem Gegenstand gleichzeitig und in der gleichen Hinsicht einander widerstreitende Bestimmtheiten zukommen können (Ontologischer Satz vom Widerstreit). Der Gegenstand, in dem diese Bestimmtheiten vereinbar sind, muß offenbar anders gebaut sein als das Eidos. Natürlich scheidet die Möglichkeit aus, daß sich derartige Bestimmtheiten auf verschiedene Partien der Idee verteilen, so daß diese je eine der Bestimmtheiten tragen, wie ein Apfel zugleich rot, gelb und grün sein kann. So etwas kann nur bei Einzelgegenständen und den ihnen entsprechenden Eidä vorkommen. Bei den höheren Ideen liegt es offenbar anders. Sie enthalten keine „Partien", auf die sich widersprechende Bestimmtheiten verteilen könnten, um doch noch eidetisch geschlossen zu bleiben.

Wie aber, wenn die höhere Idee selbst nicht mehr anschaulich geschlossen wäre? In einem eidetischen Träger verschmolzen sind jene widersprechenden Elemente in der Tat unvereinbar, kollidieren, reißen ihn hin und her in entgegengesetzten Richtungen. Können sie danach auch nicht zu einem bildhaften Eidos vereinigt sein, so können sie doch recht gut *nebeneinander* stehen, ähnlich wie die Elemente eines Inbegriffs, in dem die einzelnen Elemente frei nebeneinander liegen. Ebensowenig wie es dem Wesen des Inbegriffs widerstreitet, widersprechende Elemente zu enthalten, die in einem einheitlichen Träger unvereinbar wären, wird das innerhalb einer analog gefaßten Idee der Fall sein. Farbe *ist* also nicht So-Rot, So-Grün usw., sie *enthält* lediglich alle diese als Elemente in sich. Damit zeigt sich zugleich, daß Farbe eine Komplexidee ist, keine Elementaridee sein kann. Daß diese Materialelemente der Komplexideen nicht notwendig anumerische Unterarten wie So-Rot, So-Grün usw. sind, sondern auch numerische Gebilde sein können, ist auf Grund unserer früheren Ausführungen (S. 134) leicht ersichtlich.

Schon hier sei bemerkt: Die Komplexidee Farbe ist deshalb noch nicht die inbegriffartige Summe (Aggregat) von Rot, Grün, Blau usw. Die Summe aller Farben ist evident etwas anderes als die Farbe-

überhaupt. Wir prädizierten sonst auch von neuem Ungereimtes von einem Gegenstand, wenn wir ihn als farbig bezeichnen; er müßte dann rot und grün usw. auf einmal sein. Die positive Konfiguration der Idee-Elemente kann erst im nächsten Paragraphen geklärt werden. Vorläufig müssen wir noch die Erkenntnis sichern und klären, daß die Elemente der höheren Komplexideen für sich gesondert nebeneinanderstehen, ganz unabhängig von der Frage, wie sie dann wieder aufeinander bezogen sein mögen.

Ein drittes Argument gegen die eidetische Anschaulichkeit und für das gegeneinander abgesetzte Nebeneinander der materialen Elemente innerhalb der Komplexidee liegt in folgendem: Suchen wir uns einmal zu veranschaulichen, was Wissenschaft ist. Man wird in Verlegenheit sein. An sinnliche Anschaulichkeit ist jedenfalls nicht zu denken. Besteht die Möglichkeit, daß es sich hier um irgendein unsinnliches Eidos handelt?

Vielleicht wird man daran denken, alle einzelnen Wissenschaften vorzunehmen, Mathematik, Geologie, Geschichte als Systeme von wahren Erkenntnisurteilen, und meinen, das alles zusammengenommen sei nun Wissenschaft-überhaupt. Doch es ist nur eine Summe von Wissenschaften und nicht die Wissenschaft selbst. Das hatte schon Plato erkannt (Theät. 146). Die Summe der Arten ist niemals die Gattung. Wer eine einzelne Wissenschaft, z. B. Chemie, kennt, hat zwar eine notwendige Vorbedingung erfüllt für die Erkenntnis dessen, was Wissenschaft-überhaupt ist. Aber, wie manche methodologische Untersuchungen der Spezialwissenschaftler zeigen, er kennt darum noch lange nicht explizit das Wesen von Wissenschaft-überhaupt. Anschauliche Gegebenheit der Beispiele bedeutet noch lange nicht Selbstgegebenheit der Idee. Was steht uns dann aber vor Augen, wenn wir erkennen, was Wissenschaft selbst ist? Eine sachlich richtige Antwort auf diese Frage könnte natürlich nur auf Grund einer ausgeführten Wissenschaftslehre gegeben werden. Hier, wo die sachlich unbegründete und falsche Antwort ebenso ihren Zweck erfüllt wie die sachlich-richtige, legen wir einmal die Definition zugrunde: Wissenschaft ist rationalisierte Erkenntnis, d. h. ein System planmäßig nach bestimmten Regeln aufgesuchter und dann übersichtlich geordneter Erkenntnisinhalte eines zusammengehörigen Gegenstandsgebietes.

Nun ist natürlich diese Definition nicht die Wissenschaft selbst. Auch bedeutet das Wissen der Definition noch nicht unmittelbar das Wissen des Definierten. Denn es gibt viele Definitionen der Wissenschaft, aber nur eine Wissenschaft-überhaupt. Man kann sogar genau wissen, was eine Idee bzw. ein Begriff ist, ohne sie definieren zu

können (z. B. Elementarideen, ebenso die total unbestimmten Komplexideen wie Farbe-überhaupt). Offenbar muß uns aber das Eine gegeben sein, wenn wir wissen sollen, was Wissenschaft ist: die Kenntnis der in der Definition vorkommenden konstitutiven Elemente der Wissenschaft und zwar jeweils für sich abgehoben. Man muß das Element des Systematischen, der Ordnung, auf die wissenschaftliche Erkenntnis hinstrebt, der Übersichtlichkeit, des Auf-feste-Begründungsverhältnisse-aufgebaut-seins, des Einem-beliebigen-Stoffgebiet-zugewandtsein-könnens, der regionalen Zusammengehörigkeit der einzelnen Erkenntnisse usw. für sich als Elemente der Wissenschaftsidee erfaßt haben. Erst so weiß man, was Wissenschaft ist, was Erkenntnis zur Wissenschaft macht.

Das kann noch von einer anderen Seite deutlich werden. Woran erkennen wir, ob ein neuer Wissenskomplex, etwa Naturheilkunde oder Graphologie, eine Wissenschaft ist? Etwa durch einen Vergleich mit dem „Bilde" der Wissenschaft? Das gibt es ja gar nicht. Auch nicht durch ein analytisches Urteil über die bekannten Wissenschaften. Denn jener Unterfall ist ja völlig neu, kann noch nicht im „Begriff" der Wissenschaft eingeschlossen sein. Oder wodurch erkennen wir, ob eine Handlung Betrug ist? Nicht durch Nebeneinanderhalten des individuellen Verhaltens mit der einheitlichen Idee des Betruges oder mit eidetisch geschlossenen Bildern von Betrugsfällen. Ein Gesetz mit bloßer Kasuistik, wie es primitive Kodifikationen zeigen, bleibt immer unvollkommen. Entscheidend für die klare Erfassung der Idee Betrug ist die klare Herausarbeitung der einzelnen „Tatbestandsmerkmale" (Bereicherungsabsicht, Vorspiegelung, Täuschung, Vermögensverfügung des Geschädigten und Motivationsbeziehung zwischen den zwei letztgenannten Vorgängen), der Idee-Elemente. Einzig dadurch, daß wir den neuen Fall mit den materialen Elementen der Komplexidee in Beziehung setzen und darauf achten, ob ihnen der zu subsumierende Fall entspricht, können wir erkennen, ob er ins Gebiet der bekannten Idee fällt. Auch aus diesem Gesichtspunkt ist also die abgehobene Erkenntnis der Idee-Elemente für die Kenntnis der Idee unentbehrlich.

Was folgt nun aus all dem positiv für die Struktur der Komplexideen? Beschränken wir uns zunächst auf die total unbestimmten Ideen wie Farbe-, Tonhöhe-, Geruch-, Qualität-überhaupt. Sie bestehen nach den bisherigen Ergebnissen aus den verschiedenen Farben, Tonhöhen, Gerüchen nebeneinander, d. h. aus gegeneinander abgehobenen, nicht zu einer eidetischen Einheit zusammenschließbaren *Materialelementen*. Ohne sie hätte die total unbestimmte Idee

überhaupt keinen Inhalt. Sie mögen aus einem noch zu erörternden Grunde Alternativelemente heißen. Ohne sie hätte die total unbestimmte Idee überhaupt keinen Inhalt. Wie diese gegeneinander abgesetzten Materialelemente doch wieder positiv zusammenhängen, bleibt hier noch dahingestellt.

Etwas komplizierter steht es mit den Materialelementen der nur partiell unbestimmten höheren Komplexideen. Kehren wir wieder zur Lockeschen Dreiecksidee zurück. Seitenlänge und Winkelgröße sind darin in derselben Weise enthalten, wie sie als gesonderte total unbestimmte Ideen beschaffen wären. In gewissem Sinne enthält also die Dreiecksidee alle möglichen Seitenlängen und Winkelgrößen. Aber wie steht es mit den inhaltlich voll differenzierten Idee-Elementen, den Konstantelementen, z. B. den drei Eckpunkten, die in jedem Dreieck vollkommen gleich sind? Bilden sie eidetisch geschlossene Kerne, um die sich die vielen isolierten Alternativelemente herumgruppieren?

Die Frage läßt sich nicht eindeutig beantworten. Wo die vollbestimmten Materialelemente der Idee zusammen noch eine geschlossene anschauliche Einheit ergeben, am besten ein selbständiges Gebilde, da mag es in der Tat so sein. In der Idee des rechtwinkligen Dreiecks bleiben zwar die möglichen verschieden langen Katheten und Hypotenusen unverbunden nebeneinander stehen; der rechte Winkel bildet aber bereits einen geschlossen-eidetischen Kern in der Idee. Ähnlich steht es bei der Idee des harmonischen Akkords zum So-Ton c. Auch hier kann der eindeutige So-Ton c als eidetischer Kern in der Akkordidee stecken. — Aber in vielen Fällen wird es selbst hier anders liegen. Wo die Anschauung so völlig versagt, wie bei den höheren abstrakten Ideen, aber auch schon bei Ideen wie Lebewesen, materielles Ding usw., wird auch das konstante Gemeinsame der einzelnen Lebewesen- und Dingarten nicht mehr in einem anschaulich geschlossenen Bilde vereint sein. Vielmehr werden bei völliger Klarheit über das Wesen von Ding, von Lebewesen, von Wissenschaft die abgehobenen Konstantelemente dieser Gegenständlichkeiten nebeneinander vor uns stehen; beim Lebewesen etwa Körperlichkeit und Leben mit all ihren Bestimmtheiten, gewöhnlich natürlich unexpliziert, nur „gemeint"; bei der Wissenschaft die Elemente, von denen auf S. 147 die Rede war.

Die Materialstruktur der partiell unbestimmten höheren Komplexidee ist also im wesentlichen die folgende: 1. Eidetisch geschlossener oder aufgelockerter Kern der vollbestimmten oder Konstantelemente; 2. um ihn gelagert die für sich abgehobenen und sich gegenseitig aus-

schließenden Elemente der Unbestimmtheitssphäre, die Alternativelemente.

Neben dieser Einteilung der Materialelemente von höheren Komplexideen in konstante und alternative Materialelemente kommt noch eine andere in Betracht, die in obligatorische und fakultative Materialelemente. Selbstverständlich gehören auch die fakultativen Materialelemente wesensmäßig mit zur Idee. Das Fakultative an ihnen liegt allein in ihrer Bedeutung für die Idee-Exemplare, insbesondere für die Ideeverbildlichung, von der noch die Rede sein wird. Der Unterschied von obligatorischen und fakultativen Materialelementen einer höheren Komplexidee zeigt sich vor allem darin, daß ihre Exemplare zu allen obligatorischen Idee-Elementen entsprechende Partien haben müssen, wenn sie gerade dieser Idee entsprechen sollen; ob sich dagegen auch die fakultativen Idee-Elemente in ihnen abbilden oder nicht, macht für die Zugehörigkeit zum Bereich dieser Idee nichts aus. So ist etwa in der Idee des rechtwinkligen Dreiecks obligatorisch das Konstantelement des einen rechten Winkels, obligatorisch sind aber auch die jeweils eine Alternativgruppe bildenden Elemente aller möglichen drei Seiten und zwei anderen Winkel in ihrer verschiedenen Größe. Je eines von den Elementen der Alternativgruppen muß im Exemplar verwirklicht sein, damit ein rechtwinkliges Dreieck vorliegt; sonst hätten wir es nur mit einem Exemplar der Idee „der rechte Winkel" zu tun. Fakultativ sind dagegen z. B. bei der Idee der Pflanze die Materialelemente irgendwie gefärbter Ranken, bei der der Menge die über zwei Elemente hinausliegenden Elemente. Ein Exemplargewächs mit wie ohne Ranken ist eine Pflanze, eine Menge aus tausend oder zwei Elementen eine Menge. In diesen Beispielen handelt es sich zunächst um fakultative Alternativelemente. Doch sind auch fakultative Konstantelemente denkbar. Man denke an die Idee des So-Hauses (etwa eines Typenhauses), bei der lediglich die Zugehörigkeit eines vollbestimmten Materialelementes, z. B. des So-Balkons fakultativ geblieben ist. Das zeigt sich praktisch im folgenden: Gehört das Materialelement So-Balkon fakultativ mit zur Idee, so liegt auch bei seiner „Realisierung" im Exemplar noch ein So-Haus vor; gehört es nicht mehr dazu, so ist im gleichen Fall die So-Haus-Bestimmtheit bereits ausgeschlossen. Die alternative Unbestimmtheit der Komplexidee bezieht sich hier also auf die Funktion der ganzen Stelle, in der ein inhaltlich konstantes oder alternatives Element steht. Allgemein sind fakultative Idee-Elemente solche, deren Stelle in der Idee keine notwendige Funktion hat, die

im Exemplar verwirklicht oder nicht verwirklicht sein können. Insofern bilden Ideen mit Fakultativelementen einen Sonderfall der später noch genauer zu behandelnden Alternativideen. Trotzdem sei hier der Name Alternatividee im engeren Sinne nur für die Ideen vorbehalten, bei denen mehrere positive Materialelemente miteinander alternieren. Im anderen Falle soll von stellenmäßig unbestimmten oder stellenalternativen Ideen die Rede sein. Die beiden Alternativitäten können sowohl selbständig wie miteinander verbunden in einer Idee auftauchen. Bei obligatorischen Idee-Elementen dagegen hat die betreffende Stelle für die Idee wesensnotwendige Funktion, ist darin also konstant bestimmt; ihr Inhalt freilich kann noch alternativ sein.

Welche Stellung haben nun die Fakultativelemente innerhalb einer Idee? Können sie überhaupt in einem anschaulich geschlossenen Eidos vorkommen, oder welche andere Struktur muß eine Idee mit Fakultativelementen haben?

Gehen wir hier aus von dem obengenannten Komplexeidos des So-Typenhauses, bei dem nur ein inhaltlich konstantes Materialelement fakultativ ist, z. B. der So-Balkon, das So-Fenster. Es liegt daher gleichermaßen ein So-Hausexemplar vor, mag ein Balkon vorhanden sein oder keiner. Wäre nun die Idee ein anschaulich geschlossenes Eidos, so gerieten wir damit in dieselben Aporien, die bei dem Lockeschen Dreieck auftraten, das zugleich rechtwinklig, spitzwinklig und stumpfwinklig usw. sein sollte. Das So-Haus hätte einen So-Balkon, hätte ihn aber zugleich auch nicht usw. Die Lösung muß auch hier dahin gehen, daß die Idee mit Fakultativbereich kein Eidos sein kann; sonst enthielte sie in sich widerspruchsvolle Bestimmtheiten und wäre innerlich unmöglich. Der obligatorische Kern der fakultativ ergänzten Idee mag die Form eines Komplexeidos haben (sofern er inhaltlich konstant ist), die fakultativ hinzutretenden Materialelemente aber müssen für sich abgehobene Idee-Elemente sein. Sie tragen dabei eigenartigen Bedingtheitscharakter. Der Unterschied gegenüber den Fällen inhaltlicher Alternativität von Materialelementen besteht lediglich darin, daß das Fakultativelement nicht nur mit anderen positiven zusammengehörigen Elementen alterniert, sondern mit keinem, mit dem Fehlen eines solchen an seiner Stelle; seine Stelle in der Idee hat nur fakultative Bedeutung, unter Umständen wird sie überhaupt nur von diesem einen positiven Materialelement (als Konstantelement) eingenommen.

Zu der bisherigen Einteilung nach Konstant- und Alternativideen tritt also die nach der Einschließung von lediglich obligatorischen

oder auch von fakultativen Elementen hinzu. Eine prinzipielle Sonderstellung braucht den Ideen mit Fakultativbereich gegenüber denen mit nur inhaltlich alternativen Elementen nicht eingeräumt zu werden.

Ein vielgenannter Satz der Begriffslehre lautet bekanntlich dahin, daß, je größer der Umfang eines Begriffes ist, desto kleiner sein Inhalt sein müsse und umgekehrt. Schon für die Logik ist dieser Satz nur cum grano salis richtig. Hier sei auf die Bemerkungen bei Pfänder, Logik S. 291 ff. (155 ff.) verwiesen. Auf die Komplexidee übertragen ist dieser Satz vollends falsch. Denn je höher eine Idee steht, je mehr vollbestimmte Ideen unter ihr liegen, desto größer ist die Zahl ihrer Alternativelemente. Allenfalls für die Konstantelemente, insbesondere in den später noch genauer zu behandelnden Teilkonstantideen, ist der erwähnte Satz bedingt richtig, sofern man allein die Konstantelemente zu deren Inhalt rechnet. Für die Alternativelemente dagegen, die ja notwendig mit zur höheren Komplexidee gehören, liegt der Fall genau umgekehrt, wie das Inhalt-Umfanggesetz behauptet; je höher die Idee, desto größer ihr Umfang und zugleich ihr Inhalt.

§ 30. Die Konfiguration der Materialelemente in der höheren Komplexidee. Die Funktionselemente.

Die Diskussion der aufgetauchten Schwierigkeiten hat uns die Unmöglichkeit eidetisch geschlossener Struktur bei den höheren Komplexideen gezeigt. Sie hat positiv ergeben, daß diese Ideen nicht nur potentiell teilbar, sondern auch aktuell in gesondert nebeneinanderstehende Elemente gegliedert sind, wenn ihre Elemente auch nicht sämtlich unteilbare Elementargebilde zu sein brauchen; das wird noch genauer zu erörtern sein. Es wird sich nunmehr darum handeln, festzustellen, in welcher Weise diese Idee-Elemente positiv zusammenhängen, worauf die Einheit der Komplexidee beruht. Denn eine Einheit bildet sie bestimmt, und dann muß sie doch irgendeine Konfiguration ihrer Materialelemente besitzen.

Eine weitverbreitete und weit zurückreichende Theorie sieht im Begriff lediglich die Summe seiner Merkmale — die Möglichkeit einfacher Begriffe wurde dabei offensichtlich übersehen. Sie findet sich zunächst bei den Stoikern (vgl. Prantl, Geschichte der Logik, Bd. I S. 424). Diese Ansicht läßt sich nun ohne weiteres auf die Komplexideen übertragen, soweit nicht in Wahrheit diese mit den Begriffen von Anfang an gemeint waren. Davon wird im fünften Abschnitt noch einmal die Rede sein.

Wir setzen hier zunächst an die Stelle von „Merkmal" den Ausdruck „Element". Beim Merkmal, von dem wir bisher grundsätzlich nie gesprochen haben, bleibt es immer unklar, ob wir es mit einem Teil eines Exemplars oder einem Element einer Idee zu tun haben. Beides wird deshalb auch häufig vermengt. Sowohl der individuelle Gegenstand wie die Idee soll dann aus Merkmalen bestehen. Zudem, Merkmalsein ist eine relative Außenbestimmtheit. Es gibt nur Merkmale (= Kennzeichen, Kriterien) für etwas. So ist z. B. ein individuelles Moment Merkmal für das ideelle Entsprechen eines Einzelgegenstandes zu einer Idee. Für sich genommen besteht dieser aber nicht aus Merkmalen, sondern allenfalls aus Teilen. Das Wesen eines Gegenstandes kann deshalb niemals in seinen Merkmalen bestehen. Das gilt nun auch von der Idee, auch ein Idee-Element ist Merkmal, nicht nur für die „Zugehörigkeit" dieser Idee zu einer höheren, sondern auch umgekehrt für ihre Übergeordnetheit über eine niederere Art oder ein Exemplar. Praktisch verwischt der Ausdruck Merkmal die prinzipielle Verschiedenheit, die zwischen individuell-numerischen Exemplarteilen und den entsprechenden Idee-Elementen besteht.

Wir verstehen also die fragliche Theorie dahin, daß die unbestimmte Komplexidee lediglich die Summe (Inbegriff), das statische Aggregat ihrer Elemente sei. Zunächst müssen wir uns dabei freilich klarmachen, was denn hier mit Summe oder Inbegriff überhaupt gemeint sein kann. Diese Begriffe haben ihr eigentliches Gebiet in der Mathematik. Dabei muß strenggenommen unterschieden werden zwischen der Summe als Aufgabe und der Summe als fertig Zusammenbegriffenem. Letzteres sei hier Inbegriff genannt. Ein Inbegriff faßt dann eine Vielheit selbständiger Gegenstände zu einer Einheit zusammen. Die Verbindung, die so zwischen den einzelnen Elementen entsteht, ist dabei „lose und äußerlich, so sehr, daß man fast Anstand nehmen möchte, hier von einer Verbindung zu sprechen." (Husserl, Philos. d. Arithm. S. 15.) Die Frage, wieweit dem algebraischen Inbegriff überhaupt objektives Dasein unabhängig vom Akt des Kolligierens zukommt, lassen wir hier dahingestellt. Wichtig für uns ist vor allem, daß sich die Elemente eines Inbegriffs in keiner Weise gegenseitig einschränken, sondern frei nebeneinanderstehen und nur von außen durch eine gedankliche Klammer, wie wir statt „figurales Moment" besser sagen wollen, umgriffen werden. Diese Klammer ist so weit, daß die im algebraischen Inbegriff enthaltenen Größen unbeengt nebeneinander Platz haben. — Eine Sonderstellung nehmen dabei noch die Inbegriffe von individuell-realen Gegenständen

ein, die sogenannten Kollektiva, z. B. eine Bibliothek, ein Schwarm. Bei ihnen tritt zu der gedanklichen Klammer noch das Moment gestaltartiger, etwa räumlicher, Konfiguration hinzu. Doch können wir diese Fassung des Inbegriffs hier ganz beiseite lassen, da zwischen den Idee-Elementen, z. B. der Farbe-überhaupt, eine derartige Verbundenheit jedenfalls nicht in Frage kommt.

Handelt es sich nun bei der Komplexidee nur um eine solche Inbegriffseinheit? Sind die Materialelemente „gleichseitig", „rechtwinklig", „viereckig" und „eben" zusammengenommen wirklich gleichbedeutend mit „quadratisch"? Das würde bedeuten, daß das Quadratische alles Gleichseitige, alles Rechtwinklige, alles Viereckige usw. in vollem Umfang nebeneinander umfaßt. Die oberflächlichste Betrachtung zeigt, daß dem nicht so sein kann. Das dreieckig Gleichseitige, das rechteckig Rechtwinklige, das unregelmäßig Viereckige sind evident nicht im Quadratischen enthalten. Nur wenn mindestens alle konstanten obligatorischen und je eins der alternativen obligatorischen Elemente zusammen „verwirklicht" sind, liegt Quadratisches vor. Der Inbegriff der Materialelemente kann also offenbar niemals die Komplexidee sein. Das zeigt deutlich auch ein Vergleich mit einer Idee von einem echten Inbegriff, z. B. der Idee „Ideensystem" oder der Idee der Wissenschaft als dem Inbegriff aller Erkenntnisse eines bestimmten Gebiets. Die einzelnen Lehrsätze sind dann als uneingeschränkte Elemente nebeneinander auch in der Idee enthalten. In einer ganz anderen Konfiguration liegen in ihr die Elemente des Planmäßig-Methodischen, der Zusammengehörigkeit der Erkenntnisinhalte usw. Deren Inbegriff ergibt in keiner Weise die Komplexidee Wissenschaft.

Die Elemente einer Komplexidee stehen also hiernach nicht unabhängig nebeneinander, sondern sind irgendwie aufeinander bezogen, schränken sich gegenseitig ein. Sprachlich kommt diese Aufeinanderbezogenheit durch die adjektivische Endung der Attribute des Substantivs im Definitionssatz zum Ausdruck (gleichseitig*e*, rechtwinklig*e* usw. Figur). Am besten läßt sich in einem graphischen Bilde der Sachverhalt so kennzeichnen: Auf der einen Seite ein Nebeneinander isolierter Kreise, die die Elemente ihrem gesamten Umfang nach bedeuten mögen und die von einem umfassenden Kreis (dem Inbegriff) umschlossen werden; auf der anderen Seite dieselben Kreise sich schneidend und einen bestimmten Ausschnitt in allen gemeinsam einschließend als „Geltungsbereich" oder „Anwendungsgebiet" der Idee. Das ist natürlich nur ein vorläufiges Bild, kann aber immerhin das wechselseitige Ineinandergreifen der Materialelemente zum Ausdruck

bringen und zeigen, daß es sich hier um eine sehr viel intimere Beziehung als die des bloßen Nebeneinanderstehens handeln muß.

Welches ist nun aber diese Beziehung? Von vornherein sei betont, daß sie keineswegs überall gleich sein muß. Die genauere Darstellung dieser Dinge kann erst in den folgenden speziellen Paragraphen erfolgen. Hier kann es sich nur darum handeln, die allgemeinsten Grundzüge dieser Beziehungen klarzulegen.

Fassen wir zunächst die reinen Alternativideen ins Auge. Sage ich, eine Kugel sei buntfarbig oder habe Buntfarbe bzw. sei qualitativ bestimmt, so folgt daraus: sie ist entweder so-rot, so-grün oder so-blau usw. (durch alle anderen Buntfarbennuancen hindurch), bzw.: sie hat diese oder jene oder ... Qualität; sie ist also vorläufig alternativ unbestimmt [1]). Diese Disjunktion muß nun offenbar schon in jenem „buntfarbig" bzw. „qualitativ bestimmt" angelegt gewesen sein. Daß die einzelnen Farbennuancen bzw. Qualitäten in der Alternatividee als Materialelemente enthalten sein müssen, haben wir ja bereits im vorigen Paragraphen gesehen. Ihre Funktion zeigt, daß das nur in disjunktiver Weise möglich ist. Dabei ist freilich „buntfarbig" oder „Buntfarbe" bzw. „qualitativ-bestimmt" oder „Qualität-überhaupt" selbst nicht entweder rot oder grün usw. in dem Sinne, daß diese Alternative wie im disjunktiven Schlusse entschieden werden könnte, und nun die Farb- oder Qualitätsidee selbst einmal rot, ein andermal grün wäre. Die Disjunktion ist vielmehr innerhalb der Idee wesensmäßig unentscheidbar. Die Alternatividee selbst ist also nichts anderes als die in Idee gesetzte anumerische Disjunktion der einzelnen Farben. Nicht Aggregat, sondern wesentlich unaufhebbare Disjunktion ist also die Verbindungsart der Materialelemente in alternativ unbestimmten Komplexideen [2]).

Man könnte an dieser Stelle freilich einen Einwand erheben. Wäre buntfarbig wirklich nichts anderes als „rot oder grün oder ...

1) In manchen Fällen kann freilich „buntfarbig" auch bedeuten, daß ein Gegenstand sowohl rot wie grün enthält. Dann beziehen sich die einander ausschließenden Farbmomente auf verschiedene Partien in ihm. Welche Partien das sind, darüber bleibt freilich noch immer disjunktive Unbestimmtheit.

2) Zu einer ähnlichen Auffassung gelangt Dr. Bauch (Wahrheit, Wert und Wirklichkeit, S. 280) mit Bezug auf den Begriff: „Der Begriff ist spezifizierende Disjunktion." Im Begriff Dreieck „liegt das Inbegriffensein von entweder gleichseitig oder gleichschenklig oder gleichwinklig". — Auch in der nacharistotelischen Philosophie scheinen verwandte Lösungen erwogen zu werden; vgl. Porphyrius, Isagoge Kap. III § 16: ... τὸ γένος „(ὡς ἀξιοῦσι) δυνάμει μὲν ἔχει πάσας τὰς τῶν ὑφ' αὑτὸ διαφορὰς" (καὶ τὰς ἀντικειμένας), „ἐνεργείᾳ δὲ οὐδὲ μίαν". Das „δυνάμει ἔχει" deutet offenbar schon auf disjunktive Möglichkeiten als Bestandteile der Gattung hin.

usw.", so wäre das Urteil: „Dies Bild ist buntfarbig" kein kategorisches Urteil, sondern ein disjunktives. Das ist aber offenbar unrichtig. Das kategorische und das disjunktive Urteil sind allenfalls einmal äquivalent, aber niemals sinnidentisch. Die vorgetragene Auffassung der Komplexidee kann also nicht zutreffen.

Unbedingt festzuhalten ist, daß das Urteil: „Diese Kugel ist buntfarbig" ein kategorisches, kein disjunktives ist. Die Disjunktivität, die wir hier meinen, kann deshalb gar nicht in der logischen Urteilssphäre, sondern nur in der ontologischen Gegenstandssphäre liegen. Ebenso, wie von einem Gegenstand eine Komplexion von Bestimmtheiten ausgesagt werden kann, z. B. dummschlau, taubstumm, ohne daß damit ein konjunktives Urteil gegeben ist, kann auch eine Disjunktion von Bestimmtheiten ausgesagt werden, ohne das deshalb ein disjunktives Urteil vorliegt. Vielmehr wird hier kategorisch das ideelle Entsprechen der Kugel zum Disjunktivkomplex „rot, grün, gelb alternativ" ausgesagt. Durch logische Entfaltung dieser ontologischen Prädikatsbestimmtheit kann natürlich ein disjunktives Urteil hergestellt werden. „Diese Kugel ist buntfarbig", ist also identisch nur mit einem Urteil, das etwa zu schreiben wäre: „Diese Kugel ist [rot oder grün oder gelb usw.]", und das sich, wie man bei Beachtung des verschiedenen Wahrheitsanspruchs feststellen kann, von einem äquivalenten explizit-disjunktiven Urteil: „Diese Kugel ist entweder rot oder grün usw." unterscheidet. Ein analoger Unterschied mit Bezug auf die Urteilsqualität besteht zwischen den äquivalenten, aber nicht sinnidentischen Urteilen „A ist Nichtdeutscher" und „A ist nicht Deutscher".

Dieser Konfiguration wegen geschah es, daß wir alle Idee-Elemente, die in dieser Weise alternativ miteinander verknüpft sind, Alternativelemente nannten. Sie unterscheiden sich von den bei Ingarden als „Veränderliche" bezeichneten Idee-Elementen (a. a. O. S. 176 ff.). Diese sind bereits eindeutig in der Idee bestimmt, ihre Variabilität innerhalb der vollbestimmten Komplexideen besteht lediglich in ihrer Auswechselbarkeit durch andere Elemente. Offenbar sind dabei die einsetzbaren Elemente noch nicht in der Idee als deren Komponenten mitgegeben. So ist für Ingarden die relative oder die absolute Länge der Seiten eine Veränderliche der Dreiecksidee-überhaupt. Aber was ist Seitenlänge-überhaupt? Es gibt nur einzelne Seitenlängen. Es kann deshalb in einer Idee niemals nur ein einzelnes Alternativelement geben, sondern immer nur eine Gruppe sich gegenseitig ausschließender Alternativelemente, hier der Seitenlängen.

Auf einzelnes kann dabei erst später eingegangen werden. Hier soll zunächst nur festgestellt werden, was die einzelnen und für sich

abgehobenen Alternativelemente zur Einheit einer Komplexidee verbindet. Ist die höhere Komplexidee wirklich nur eine alternative Verbindung von Materialelementen, so kann dies Verbindende nur das in der Idee sprachlich nicht zum Ausdruck gekommene Funktionsgebilde des „oder" sein. Über dessen eigene Struktur kann aus Abschnitt I § 13 das in diesem Zusammenhang Nötige abgeleitet werden. Es fordert die Entscheidung über eine von mehreren Möglichkeiten (also ein intentionales Geschehen, keine Herstellung einer sachlichen oder gedanklichen Beziehung). Unter diesem Gesichtspunkt *verbindet* es zugleich die beiden Materialelemente gedanklich. Das allein wäre freilich keine engere Verbindung als die, die auch beim Inbegriff gegeben war. Hinzu tritt noch die eigentümliche Funktionseinheit durch das alternative Funktionsgebilde „Oder". Es gebietet, die Elemente zu Alternativelementen zu machen, sie zu „alternieren", und schließt sie damit zur Einheit eines Sollensgebildes zusammen. Das Funktionsgebilde soll unter diesem Gesichtspunkt „Alternans" heißen. Das Funktionsmaterial, auf das dies Alternans wie jedes Funktionsgebilde verweist (vgl. S. 80) sind die Materialelemente der Idee.

Aber das Alternans ist nicht das einzige Band, das zwischen den Elementen einer höheren Komplexidee bestehen kann. Diese schließen nicht immer einander aus, sie können sich auch ergänzen. Man könnte bildlich davon reden, daß die Elemente der Idee in einem Fall horizontal, im anderen vertikal nebengeordnet sind.

Gehen wir hier von der Situation aus, daß ein Mensch die einzelnen Materialelemente einer ihm sonst noch nicht bekannten Komplexidee genannt erhält, z. B. vier rechte Winkel, vier gleiche Seiten. Weiß er damit schon, was das Quadrat ist? Es mag dahingestellt bleiben, ob er in der Lage ist, sich auf Grund dieser Elementangaben eine eindeutige Idee auzubauen. Er könnte dabei auch auf diese Lösung verfallen: . Entscheidend ist, daß das Wissen um die Materialelemente einer Idee noch nicht gleichbedeutend ist mit dem Wissen um die Idee selbst. Dazu gehört vielmehr auch das Wissen darum, in welcher Weise diese Materialelemente zusammengehören. D. h. wir müssen in der Lage sein, uns jederzeit ein *Bild* eines vollbestimmten Quadrats zu machen, aus den Materialelementen heraus ein oder das andere Bild eines Quadrats zu entwerfen. Diese Bilder gehören selbst nicht in die Idee hinein. Schon deshalb nicht, weil jeder höheren Idee eine Vielheit widerstreitender Bilder entspricht, und wir andernfalls aufs Neue in die Lockesche Antinomie hineingeraten würden. Zur Idee gehört vielmehr nur die *Möglich-*

keit ihrer Verbildlichung, diese jedoch wesensmäßig. Die Unmöglichkeit der Verbildlichung infolge innerer Widersprüche in der Idee bildet deshalb geradezu einen Beleg dafür, daß hier nur eine „Scheinidee" vorliegt, ein bloßer „Begriff" ohne Gegenstand, wie der Begriff rundes Viereck.

Was ist indessen diese Verbildlichung? Wollen wir uns darüber klarwerden, ob wir die Meinung einer höheren Idee richtig verstanden haben, so versuchen wir gewöhnlich ein Beispiel von ihr namhaft zu machen. Dabei braucht es sich nicht notwendig um ein numerisches Exemplar zu handeln, jedes vollbestimmte Eidos leistet denselben Dienst. Um uns die Idee eines Hundes zu verbildlichen, stellen wir uns etwa den So-Terrier vor. Verbildlichung soll auch nicht bedeuten, daß es sich nur um sinnliche Bilder handeln darf. Auch die Zwei ist eine Verbildlichung der Zahl-überhaupt usw. Die Verbildlichung ist dabei streng von der Veranschaulichung der Komplexidee zu unterscheiden. Von ihr wird später die Rede sein. Diese bezieht sich auf die Idee selbst, nicht auf ein außerhalb ihrer liegendes Bild.

Zu jeder Komplexidee gehören also mögliche Verbildlichungen. Je höher die Idee steht, desto größer ist deren Zahl. Dabei ist es nicht nur so, daß die Komplexidee lediglich die toten Möglichkeiten solcher Verbildlichung in sich enthält, sie drängt auch in gewisser Weise darauf hin. Man beachte nur einmal die Funktion von Komplexideen in einer Beschreibung. Wird mir etwas als Stein beschrieben, so habe ich sofort das anschauliche Bild eines harten eigentümlich konsistenten Gegenstandes, bei dem lediglich Farbe, Form, Glanz usw. noch variabel, noch nicht überzeugungsmäßig verfestigt sind. Die Idee selbst scheint danach so gebaut zu sein, daß sie Bilder aus sich „entläßt". Sie ist gleichsam die Konstruktionsformel der Bilder. Die Ideen selbst schaffen die Möglichkeit der Verbildlichung. Was ist es nun, das diese Leistung ermöglicht?

Die Materialelemente allein reichen, wie wir sahen, für diese Leistung nicht aus. Sie können nur ein Aggregat von Bildfragmenten ergeben. Tatsächlich bieten aber die Verbildlichungen vollgeschlossene und fest ineinanderverwachsene Gebilde, wie alle individuellen vollbestimmten Gegenstände. Etwas Analoges wie bei diesen ist nun bei der höheren Komplexidee unmöglich. Ihre Materialelemente können nicht miteinander verwachsen. Dagegen verbinden sich auf Grund dieser Ideen Materialien von beschriebenen Einzelgegenständen zu vollbestimmten Verbildlichungen. Das ist nur dadurch erklärlich, daß die Komplexidee Funktionsgebilde enthält, die zwar

selbst ihr Funktionsmaterial nicht in eidetisch bildhafte Beziehungen setzen, aber eine derartige Inbeziehungssetzung der Materialien von Beschreibungsgegenständen ermöglichen. Sie geben genau die Beziehungen im Bild an, in die diese Ideekorrelate zu bringen sind, sagen, wie die Materialelemente der Idee zusammenfungieren, um das Bild zustande zu bringen und fordern den Vollzug einer solchen Inbeziehungssetzung. Die Verbindung soll also nicht unter den Materialelementen der Idee selbst vollzogen werden. Hier verbindet die Materialelemente nur die Einheit einer gemeinsamen Aufgabe gegenseitig und mit den Funktionselementen. Elemente, die in dieser Weise Materialien verbindend zu einer Verbildlichung zusammenwirken, mögen Kombinativelemente heißen. Die Funktionselemente, die diese Verbindung fordern, seien Kombinantia genannt. Durch die Kombinantia wird der bloß äußerliche Zusammenhang der Materialelemente zu der engen Einheit gegenseitigen Kooperierens, gemeinsamen Hinzielens auf gemeinsame Bilder zusammengeschlossen. Darin besteht also die gegenseitige Einschränkung der Materialelemente in der höheren Komplexidee.

Zahl und Art dieser Kombinantia ist natürlich ebenso unbegrenzt wie die Beziehungsarten, in denen die Materialien der Ideebilder zueinander stehen können. So richtet sich bei Materialelementen, die auf Zerlegung zurückgehen, das Kombinans auf Eingliederung, bei vorausgehender Zersetzung auf Verschmelzung, bei vorheriger Zerstückung auf etwas wie „Zusammenschweißung". Zwischen je zwei kooperierenden Materialelementen besteht zunächst mindestens ein Kombinans. Es kann aber sehr gut sein, daß mehrere Kombinantia selbst noch miteinander alternativ sind; die Materialelemente können dann in verschiedener Weise verbunden werden. Kombinantia bestehen außer zwischen einzelnen Materialelementen auch noch zwischen Gruppen von Elementen usw. Im einzelnen ließe sich das nur im Anschluß an eine Ontologie der betreffenden Exemplargebilde ausführlich darlegen.

Eigenartig ist noch das Funktionselement, das den obligatorischen und den fakultativen Bereich einer Komplexidee verbindet. Beide sind zunächst kombinativ aufeinander bezogen. Der fakultative Bereich hat nun aber, wie wir wissen, nur alternativ mit seinem Fehlen Bedeutung für die Verbildlichung. Entsprechend dieser stellenmäßig alternativen Struktur des gesamten Fakultativbereichs ist auch das Kombinans zwischen obligatorischem und fakultativen Gebiet stellenalternativ; seine Funktion in den Verbildlichungen kann ausfallen. Ohne Verbildlichung der Fakultativelemente im Ideebilde liegt eine

ebenso vollwertige Ideeverbildlichung vor wie mit ihr. Die Stellenalternativität des Kombinans ist aber auch das Einzige, was die Konfiguration der Materialelemente in qualitativ-alternativen von der in stellen-alternativen Komplexideen unterscheidet.

Im allgemeinen zeichnen die Materialelemente durch ihr Wesen die Beziehungen genau vor, in denen sie zueinander stehen können. Insofern bringen die Kombinantia nichts völlig Neues, der Explizierung Bedürftiges zu den Materialelementen hinzu, sondern sie enthalten gleichsam nur die Freigabe und Bestätigung einer bereits in den Materialelementen vorgezeichneten Zusammenhangs- und Ergänzungsrichtung.

Das Bild der Gesamtkonfiguration der höheren Komplexidee ist also das folgende: Für sich gesonderte Materialelemente stehen, soweit sie einander alternativ ausschließen, nebeneinander; horizontal werden sie durch Alternantia miteinander verbunden, vertikal außerdem, soweit sie in einer Verbildlichung zusammen bestehen können, durch Kombinantia aufeinander bezogen. Die Materialelemente bilden dabei das Funktionsmaterial der Alternantia und Kombinantia. Die beiden Richtungen im Aufbau der Komplexidee sind in verschiedenster Weise miteinander verbunden. Alternativgruppen können selbst kombinativ, Kombinationen von Materialelementen alternativ gesetzt sein. Auf einige Einzelheiten dieser Strukturen soll später noch eingegangen werden. — Die höhere Komplexidee als Ganzes ist also inhaltlich ein Sollensgebilde der in § 13 gekennzeichneten Art, durchsetzt von zwei Klassen unsinnlicher Funktionsgebilde, die ihre eigentümliche Einheit begründen.

§ 31. Die „Idee von" und das Eidos.

Die hier vertretene Auffassung von der inhaltlichen Struktur der höheren Komplexideen fordert einen Einwand heraus. Ist die Farbidee inhaltlich wirklich nichts als die Disjunktion „Gelb oder Rot oder usw."? Ist allgemein die höhere Komplexidee nichts anderes als das Sollgebilde: „a, b, c, d usw., so zu alternieren, so zu kombinieren"? Denken wir an so etwas, wenn wir z. B. sagen: „Die Farbe ist das ästhetisch Belebende der Dinge"? Meinen wir dabei nicht einen einheitlichen geschlossenen festgefügten Gegenstand, kein bloßes System von Elementen, mag es auch noch so geordnet und aufeinander bezogen sein.

An sich ist dieser Einwand nicht unbegründet. Was wir naiv in Urteilen über höhere Komplexideen vor Augen haben und meinen,

ist in der Tat nicht der oben aufgewiesene Gegenstand. Aber unsere Ergebnisse werden damit nicht gegenstandslos. Gewiß, unsere naiv-unkritische Meinung geht auch bei Komplexideen auf einen fest geschlossenen Gegenstand, auf ein Eidos. Aber ist sie auch als solche in der Sache begründet? Unsere Untersuchungen in § 29 haben gezeigt, daß bei den höheren Komplexideen jeder Versuch eidetischer Veranschaulichung scheitern muß. Es kann also einen solchen Gegenstand, wie er naiv von uns vermeint wird, prinzipiell nicht geben. Wir müssen eben damit rechnen, daß nicht jede unserer Meinungen, so wie sie vage meint, sich bei voller Veranschaulichung bestätigen läßt. Es kann grundsätzlich immer wie mit unserer Meinung eines regelmäßigen Tausendflächners stehen. Der Veranschaulichungsversuch, die Meinungsklärung, zeigt uns hier, daß es ein solches Gebilde nicht geben kann. Analog zeigt sich, daß alles, was sich bei Veranschaulichung des Dreieck-überhaupt eidetisch-geschlossen uns darbietet, nicht das Dreieck selbst sein kann, sondern nur der inadäquate Repräsentant für etwas, was in sich kein geschlossenes Eidos bildet.

Aber ist damit nicht die höhere Komplexidee als etwas in sich Widerspruchsvolles erwiesen, für das es eben keinen Anhaltspunkt im Reich der Tatsachen gibt? Dürfen wir, statt offen den Bankrott der Ideemeinung zu erklären, eine Unterschiebung vornehmen, durch die ein neues Gebilde an Stelle der ursprünglich vermeinten Idee tritt? Folgerichtig ist hier z. B. Sigwart (Logik, Bd. I S. 349), für den es etwa bei Farbe-überhaupt nur noch einen Gemeinnamen für alle Farben, kein gegenständliches Gebilde mehr gibt.

Zunächst ist der von uns aufgewiesene neue Gegenstand sicher keine willkürliche Konstruktion, sondern ein durchaus sinnvolles, aber auch wirklich aufweisbares Phänomen. Am deutlichsten tritt es uns entgegen, wo wir es mit Fällen schwierigerer Subsumtion zu tun haben. Suchen wir uns den Gegenstand zu veranschaulichen, der dem Subsumtionsprädikat entspricht, z. B. Betrug-überhaupt, so läßt sich jedenfalls kein bildhaftes Eidos aufweisen. Wohl aber steht uns jenes in Elemente gegliederte Ganze vor Augen, von dem wir im Vorangegangenen sprachen, und das wir als Idee ausgaben. Gerade in d e r „Richtung", an d e r Stelle, wo wir die Idee vermeinten, steht also auch jenes neue Gebilde, nur daß wir es wesentlich anders beschaffen glaubten. Für dies Phänomen fehlt dann aber eine eigene Bezeichnung, wenn wir nicht die der Komplexidee darauf übertragen.

Das allein würde freilich nicht ausreichen, um diesem Phänomen die Bezeichnung Idee zuzuwenden. Der Hauptgrund liegt vielmehr in

folgendem: Wir sind in ontologischer Betrachtung berechtigt, Meinungen, die sich bei genauer Sinnklärung als unzutreffend und gegenstandslos erweisen, zu berichtigen, sofern der neueingesetzte Gegenstand der ist, den wir dabei im Grunde meinen. Sicher zielt Farbe überhaupt in „Farbe ist mannigfach gefühlsbetont" unmittelbar nicht auf die anumerische ontologische Disjunktion der Farben. Aber sinnvoll kann und muß das Urteil, sachverhaltsgemäß interpretiert, auf dies Gebilde bezogen werden.

Hier ist auch auf das zurückzuverweisen, was an früherer Stelle (S. 81) über die Sollensgebilde im allgemeinen ausgesagt wurde: Es kommt bei ihnen nicht darauf an, was wir mit ihnen gegenständlich meinen, sondern was wir auf Grund ihrer *tun*. Und das ist eben jene alternativierende Verbildlichung.

Hierzu kommt nun noch ein anderes: Zu Beginn des zweiten Abschnitts (S. 87) hoben wir die „Idee" von der „Idee von . . ." ab. Was ist eigentlich eine solche Idee *von* etwas, etwa die Idee des Heiligen, einer Gemeinschaft, des Staates? Wir brauchen in diesem Zusammenhang Idee wohl auch gleichbedeutend mit „Gedanke grundlegender Art für den Wesensaufbau eines Gegenstandes". Alle Wertnebenbedeutung soll hier ausgeschlossen bleiben. Der Genitiv hat dann offenbar nicht mehr die Bedeutung eines bloßen genitivus explicativus. Die Idee, von der hier die Rede ist, unterscheidet sich deutlich von dem, worauf sie bezogen ist. Sie ist in gewissem Sinne intenional, weist auf etwas ihr Transzendentes hin (genitivus objectivus). Was für eine ontologische Struktur hat nun dies Gebilde? Schon der Zusammenhang mit dem Gedanken, der seinem Wesen nach aus verschiedenen, gesonderten Elementen und Funktionsbegriffen besteht, gibt dafür einen Hinweis, wenn auch der Gedanke im logischen Sinne von der eigentlichen „Idee von" noch zu unterscheiden ist. Suchen wir uns etwa die Idee des Heiligen explizit zu veranschaulichen, so treten folgende Elemente voneinander abgehoben in Erscheinung: Personales Wesen mit ethischer Struktur, von eigentümlicher Abgeklärtheit, Güte und Reinheit, ohne Ressentiment Verzicht leistend und einen eigentümlichen Gesamtwert tragend usw. All diese Elemente in ihrer Verbundenheit und Aufeinanderbezogenheit durch Funktionsgebilde, die das Zusandekommen von „Bildern" des Heiligen ermöglichen, tauchen selbst in der Idee vom Heiligen auf. Analoges ließe sich für die voll erfaßten Ideen der Gemeinschaft, des Staates usw. nachweisen. Die „Idee von" erweist sich also als in derselben Weise gegliedert wie die höhere Komplexidee. Sie ist ferner wie sie ein anumerisches Gebilde. Beide scheinen hiernach miteinander

identisch zu sein. Die höhere Komplexidee mag also in der Tat nicht der unmittelbaren (aber in sich widerspruchsvollen) Meinung über sie entsprechen. Wohl aber entspricht sie der naiven Ansicht über die Idee von diesen Gebilden. In ihr tritt uns das in den beiden vorangehenden Paragraphen lediglich deduktiv abgeleitete anumerische Sollgebilde der höheren Komplexidee, als intuitiv bereits längst bekannt, entgegen. — Ausdrücklich sei dabei zugestanden, daß wir bei höheren Komplexideen nicht immer von einer „Idee von" reden, z. B. nicht von einer Idee von Farbe oder einer Idee von Qualität.

Wir tragen der geschilderten Sachlage in folgender Weise Rechnung. Als gemeinsamen Namen der komplexen vollbestimmten und der komplexen unbestimmten (höheren) ideehaften Gebilde behalten wir die Bezeichnung Komplexidee bei. Das anumerische Ideeitätsprinzip und die Teilhaltigkeit zeigen sie ja beide in gleicher Weise. Die eine Art dieser Komplexideen bilden die niedersten Arten oder Komplexeidä. Höhere Komplexeidä kann es nun nach dem Vorangegangenen neben ihnen nicht geben, wie wir das zunächst naiv vermeinten. Statt dessen tauchen hier eigentümliche nicht-eidetische Komplexideen auf, die sich ihrer inhaltlichen Struktur nach als eigentümliche Sollensgebilde darstellen. Sie sind mit den „Ideen von" identisch, weshalb sie den Namen „Idee von" oder „Idee im engeren Sinne" tragen sollen. Die Komplexideen zerfallen also hiernach in die Unterarten der (vollbestimmten) Komplexeidä und der „Ideen von".

Die prinzipiell verschiedene inhaltliche Struktur der beiden Arten von Ideen zwingt nun auch zu einer verschiedenen Auffassung der sie betreffenden Urteilssachverhalte. Wir wissen, daß die Eidä inhaltlich genau den individuell-numerischen Gegenständen entsprechen. Das Eidos So-Wiese ist in derselben Weise grün wie die individuelle Wiese. Das So-Grün ist nicht als abgehobenes Element in der So-Wiese-überhaupt anzutreffen, sondern es ist über sie ausgebreitet, durchdringt sie in allen ihren Teilen. Wie steht es in dieser Hinsicht mit der Idee im engeren Sinne? Ist die Idee der Materie ausgedehnt im selben Sinne, wie es das individuelle Stück Materie ist? Ist die Idee vom Baum hoch wie der einzelne Baum? Das ist offenbar unmöglich [1]). Die Idee ist keine Verschmelzungseinheit, sondern ein Sollensgebilde aus voneinander abgehobenen und nur funktionsbezogen verbundenen Elementen. Das Ausdehnungselement ist nicht über die Idee von Materie verbreitet wie über das

1) Hierüber auch Aristoteles, Topik VI Kap. X § 2.

individuelle Stück, ebensowenig das Hochelement über die Idee des Baums. Sowenig wie es daher möglich ist, ein Teil über ein Ganzes auszusagen, etwa eine Seite über ein Dreieck, sowenig ist es möglich, ein Idee-Element von einer „Idee von" zu prädizieren.

Trotzdem sagen wir, Materie sei ausgedehnt, der Baum-überhaupt sei hoch, Schnee sei weiß. Gegen diesen Sprachgebrauch ist an sich nichts einzuwenden, es wird sich nur darum handeln, dies Urteil sachverhaltsgemäß zu verstehen. Entsprechend dem veränderten Bild der „Idee von" muß sich auch das Bild der auf sie bezüglichen, im Urteil entworfenen Sachverhalte verschieben. „Ausgedehnt" ist, wie wir wissen, ein abgehobenes Element der Idee von Materie, hat in ihr geradezu die Stellung eines relativ selbständigen Stückes. Dem Sachverhalt gemäß ausgelegt muß also auch das Urteil, Materie-überhaupt sei ausgedehnt, so verstanden werden: In der Idee von Materie ist das Element der Ausdehnung enthalten, Materie-überhaupt schließt ausgedehnt ein, „Ausgedehnt" ist ihr als Element eingelagert, oder wie man den Sachverhalt sonst urteilsmäßig adäquater und korrekter beschreiben mag. Man darf sich nicht durch die Form des einfachen Bestimmungsurteils verleiten lassen, hier denselben Sachverhalt anzunehmen, wie bei den Urteilen über Individuelles oder über Eidä. Auch in dieser Hinsicht ist also unsere naive Meinung zu berichtigen.

§ 32. Komplexeidos und Konstantidee.

An dieser Stelle müssen wir noch einmal auf die vollbestimmten Komplexideen, die Komplexeidä, zurückkommen. Wir fanden, daß alle höheren Komplexideen eigentümlich gegliederte Sollensgebilde sind. Es wäre nun in der Tat sehr auffallend, wenn sich das mit dem Augenblick prinzipiell änderte, wo sämtliche Partien der Komplexidee differenziert und „verfestigt" sind. Solange auch nur *eine* Stelle unverfestigt ist, wäre dann die Idee nach Elementen aufgeschlossen, mag sie auch sonst lauter konstante Materialelemente enthalten. Soll das mit einem Schlage umspringen, sowie sämtliche Elemente festgelegt sind? Das ist doch wenig wahrscheinlich.

Beim Komplexeidos fanden wir ein fest geschlossenes Bild, das mit der Idee inhaltlich identisch war. Diese Identität von Bild und Idee hörte auf, als das Ideebild nicht mehr eindeutig war. Als Idee blieb dann nur übrig die einheitliche Grundlage aller Verbildlichung, die „Idee von". Wodurch ist nun aber eine solche nach Elementen aufgelockerte Struktur beim Komplexeidos unmöglich gemacht? Ist nicht ein dem Eidos parallel laufendes Sollensgebilde zwar nicht als

ausschließliche, aber doch als gleichwertige Form der Idee auch hier denkbar?

Bereits bei den höheren Komplexideen fanden wir die Konstantelemente durch Kombinantia verbunden nebeneinanderstehend. Was hindert, daß eine Idee ihrem gesamten Inhalt nach in dieser Weise durchweg aus Konstanten ohne alle Alternativelemente zusammengesetzt ist und dementsprechend nur Kombinantia, keine Alternantia enthält? Eine derartige Komplexidee mag dann Konstantidee heißen. Sie steht gleichberechtigt neben dem Komplexeidos, dessen Entwerfung sie jederzeit ermöglicht. Sie gibt in gewissem Sinne die Konstitutionsformel des Eidos.

Gehen wir hier zu Beispielen über! Der Quadratzentimeter ist natürlich in erster Linie ein Komplexeidos. Es gibt aber auch eine Idee vom Quadratzentimeter. Sie besteht aus den zu einem kombinativen System (Sollensgebilde) geeinten Elementen: ebene Fläche, vier gleiche Seiten zu ein Zentimeter als Grenzen, aneinander anschließend um die Fläche herum zu kombinieren, vier rechte Winkel zwischen ihnen usw. Vielfach verdient die Konstantidee sogar den Vorzug vor dem Komplexeidos wegen ihrer größeren Übersichtlichkeit; vgl. z. B. die Idee des regelmäßigen Tausendecks von einem Zentimeter Seitenlänge. Dann ist die Konstantidee allerdings meist nicht adäquat selbstgegeben, sondern vermittelt durch eine zusammenziehende Formel. Davon wird noch ganz im allgemeinen bei der Veranschaulichung der höheren Komplexidee die Rede sein.

Fassen wir die Konstantidee hier noch etwas genauer ins Auge und betrachten zunächst ihre Materialelemente. Deren Anzahl und Art ist in gewisser Weise durch das Material der Idee vorgeschrieben. Nun gibt es aber Ideenmaterial, das sich entweder unbegrenzt zerstücken läßt wie jedes räumliche Gebilde, oder das wie ein Organismus in eine unübersehbare Anzahl von Gliedern oder Momenten aufgeteilt werden kann. Was sind dann die wahren Elemente der Idee? Es ist doch nicht so, daß ich die Konstantidee erst dann erfaßt habe, wenn ich die letzten unteilbaren Elemente des Komplexeidos verselbständigt und als Materialelemente in die Konstantidee eingeordnet habe. Die Idee eines zerstückbaren Gegenstandes wäre dann überhaupt prinzipiell unerfaßbar.

Die Lage entspricht offenbar der bei den numerischen Einzelgegenständen. Diese sind, wie das im ersten Abschnitt gezeigt wurde, zunächst in natürliche Teile gegliedert. Entsprechend liegt es bei den Komplexeidä; und deren natürlicher Gliederung entspricht dann auch die Konstantidee in ihrer aufgeschlossenen Struktur. Ihre Material-

elemente korrespondieren genau den natürlichen Teilen des Komplexeidos. Sie sind ebenso anzahlmäßig begrenzt oder unbegrenzt wie diese.

Nun kann ich aber einmal das Komplexeidos künstlich weiter zerteilen, z. B. das Komplexeidos der Kanongestalt des Polyklet[1]) in vier gleich hohe Stücke einteilen etwa zur genauen Übertragung oder Vergrößerung. Die Konstantidee, die dem neugegliederten Komplexeidos des in vier gleich hohe Stücke eingeteilten Kanon entspricht und deren Konstantelemente nun die Korrelate der vier künstlichen Stücke sind, ist dann offenbar eine andere als die Idee, die sich auf den unzerstückten Kanon bezog. Wieder eine neue Konstantidee erhalte ich, wenn ich den Kanon in drei oder fünf statt in vier Stücke eingeteilt habe. Es gibt also zu demselben Komplexeidos, sofern es gedanklich verschieden geformt ist, mehrere mögliche Konstantideen.

Es können aber auch die Elemente der Konstantidee als solche (etwa die Konstantelemente der vier Stücke in der Idee des viergeteilten Kanons) gedanklich weiter zerteilt werden. Auf diesem Wege erhalte ich aber keine neuen Idee-Elemente für die Konstantidee, sondern nur künstliche Teile von Idee-Elementen. Es ändert sich dadurch nichts an der Struktur und Konfiguration der Idee als Ganzes, sondern nur an der Form der Idee-Elemente. Insbesondere treten keine neuen Kombinantia in die Idee ein.

Inhaltlich müssen die Materialelemente in der Einheit desselben geschlossenen Eidos immer kombinierbar sein. Es können also nicht mehrere sich gegenseitig ausschließende und auf die gleiche Eidosstelle bezogene Elemente in der Konstantidee enthalten sein. Alle müssen verschiedenen Bestimmtheitsklassen angehören, sie müssen in verschiedenen Eidosbezirken ihr Korrelat haben und in diesen zugleich vollbestimmt sein.

Die restlose Konstanz der Materialelemente in der Konstantidee ist allerdings nicht unbestritten. Ingarden (S. 176) meint, daß die niederste Art zwar der gesamten „Qualifikation" nach vollbestimmt sei. Wesensmäßig blieben aber in jeder Idee veränderlich (alternativ) die Elemente der Existenz, der Individuation, unter Umständen auch der Lokalisation. Trifft diese Behauptung zu, so gibt es natürlich auch keine absolut einfachen Ideen. Denn auch sie müssen ja noch diese drei Elemente über ihren einfachen Inhalt hinaus enthalten. Die endgültige Klärung dieser Frage kann erst bei der Behandlung

1) Sie ist eine kunstgeschichtlich ungemein wirksame vollbestimmte Idee, zugleich ein Idealtyp; vgl. S. 140.

der Idee von Individuellem erfolgen. Hier sei aber bereits betont, daß Ingarden einen wichtigen Unterschied übersieht: den der Idee des Gelb-überhaupt und den der Idee des individuellen Gelb-überhaupt. Man vergleiche die Urteile „Gelb(-überhaupt) ist eine Farbe" und „Das individuelle Gelb(-überhaupt) ist etwas wesensmäßig je einem bestimmten Individuum Zugeordnetes". Im zweiten Fall ist der Gedanke möglicher Individualisierung in der Idee mitenthalten, im ersten fehlt er vollkommen, ist gewissermaßen abgeschnitten (praecisio); im zweiten wird die Individualität alternativiert in die Idee mit aufgenommen, im ersten ist sie völlig fortgelassen. In diesem ersten Fall bleiben also nur die „qualitativen" Konstanten übrig. Der Unterschied scheint äußerlich betrachtet belanglos, in ontologischer Hinsicht ist er von prinzipieller Bedeutung.

Aus all dem ergeben sich Folgen auch für die zwischen den Materialelementen stehenden Funktionsgebilde. Zunächst kann es sich hier naturgemäß nur um Kombinantia handeln. Alternantia sind wesensmäßig ausgeschlossen, da sie nur im Zusammenhang mit Alternativelementen vorkommen können. Die fehlen aber bei der Konstantidee. Für diese ist es also charakteristisch, daß sie nur eine Art von Funktionselementen enthält, die Kombinantia. Deren Zahl und Art entspricht genau der der Beziehungen unter den materialen Bestandteilen des Eidos. Ihre Funktion ist es ja, den Komplex unbezogener Materialelemente, die isolierten Elemente der Konstantidee zur Einheit des bildhaften Eidos zusammenzuschließen. An sich mag das einfach und unproblematisch erscheinen, weil uns die gegenseitigen möglichen Zusammenhänge und Beziehungen der Elemente des Eidos klar geläufig und fast selbstverständlich sind. Man mache sich aber einmal klar, wie im Eidos des So-Tisches Farbe „neben" Ausgedehntheit liegt, wie sich daran Härte und Schwere schließen, wie der ganze Kreis der Außenbestimmtheiten auf den der Innerbestimmtheiten aufgebaut ist usw. Jedes hat seine besondere eindeutig bestimmte „Stelle" im Gegenstand, seine eigenartige Beziehung zu allen anderen Elementen. Niemals kann Härte an der Stelle des Gegenstandes angeschlossen werden, wo Farbe liegt usw. Das kann man sich verdeutlichen, wenn man die Leerstellen eines in diesen Zügen noch unbestimmten Gegenstandes ins Auge faßt. Über diese eindeutige Zuordnung der Materialelemente zu wachen, für ihre richtige Aneinandersetzung in der Verbildlichung im Eidos Sorge zu tragen, ist die sachlich unentbehrliche, wenn auch de facto nicht mehr zu explizitem Bewußtsein kommende Funktion der Kombinantia.

Von Interesse ist es noch, das inhaltliche Verhältnis der Konstantidee zum Komplexeidos bzw. zu dessen Exemplaren festzustellen. Daß dabei zwischen den Teilen des Eidos und den Elementen der Konstantidee Gleichheit besteht, braucht kaum noch betont zu werden. Aber wie steht es mit dem Verhältnis von Komplexeidos und Konstantidee im ganzen? Offenbar besteht hier weder Gleichheit noch Ähnlichkeit, noch irgendeine der üblichen Relationen, auch nicht die des ideellen Entsprechens, die ja nur auf das formale Verhältnis von Anumerität und Numerität zutrifft. Es handelt sich offenbar um eine eigentümliche Aufeinanderbezogenheit und Zusammengehörigkeit, wie sie zwischen Strukturformel und Konstruiertem, zwischen Vollzugsanweisung und Vollzogenem, hier dem entworfenen Bild besteht. Wir wollen das allgemein Bildformelrelation nennen. Das Besondere im Fall der Konstantidee besteht darin, daß eindeutig je einem Teil des Bildes je ein konstantes inhaltgleiches Materialelement der Idee entspricht. Mit Rücksicht darauf kann man hier von eindeutiger oder konstanter Bildformelrelation sprechen.

Zum erstenmal wird bei der Konstantidee die Frage brennend, wie man in inhaltlicher Hinsicht vom Bild zur Idee gelangen kann. Denn hier unterscheiden sich Bild und Idee strukturell. Es genügt nicht, die Idee dem Bild inhaltgleich zu entwerfen. Es handelt sich also hier um eine umformende Ideation. Sie muß nicht nur vom Numerischen zum Anumerischen, sondern auch vom inhaltlich eidetisch Geschlossenen zur elementar aufgeschlossenen Idee führen. Auch hierbei wird freilich nichts fortgelassen. Sonst wäre die Konstantidee unvollständig, bezöge sich nur auf einen Ausschnitt des Eidos. Sondern allen Teilen des bildhaft geschlossenen Eidos entsprechen Idee-Elemente, allen Beziehungen zwischen ihnen kombinative Funktionselemente der Konstantidee. Der Vorgang der Ideation besteht also genau genommen 1. in einer Auflockerung des Eidos nach seinen natürlichen oder gedanklichen aktualisierten Teilen und deren Beziehungen, 2. in der Entwerfung der ideellen Korrelate, der numerischen Materialelemente der anumerischen Konstantidee, 3. in deren Verbindung durch Kombinantia zur Einheit der Komplexidee. — Auch in inhaltlicher Hinsicht hat also die Ideation mit fortlassender Abstraktion nichts zu tun.

§ 33. Die Alternatividee.

Es muß jetzt noch etwas näher auf die sogenannten Alternativideen eingegangen werden, die für das Verständnis der Ideen im

engeren Sinne von entscheidender Bedeutung sind. Als solche bezeichnen wir diejenigen komplexen Ideen, deren sämtliche Materialelemente alternativ sind, in deren Exemplaren alle gleichen („gemeinsamen") konstanten Elemente vollständig fehlen, wie in Rot-überhaupt, Farbe-überhaupt, Ton-überhaupt, der Zahl-, dem Gegenstand-, der Bestimmtheit-überhaupt. Man könnte mit Rücksicht auf das gleichgeordnete Nebeneinander der einzelnen Alternativelemente in je einer Schicht auch von Horizontalideen sprechen. Aber das bleibt ein Bild; im folgenden wird deshalb die Bezeichnung Alternativ(komplex)idee beibehalten.

Zunächst werden sich gegen das Phänomen der Alternativideen dieselben Bedenken melden, die sich gegen die Möglichkeit von Begriffen ohne gemeinsame „Merkmale" erheben. Denn das Vorhandensein gemeinsamer gleicher Elemente in den untergeordneten Fällen wurde bisher als dem Begriff wesentlich angesehen. Es bliebe für diese Ansicht sonst im Begriff nichts mehr übrig; denn alles Verschiedene mußte ja aus dem Begriff durch die Abstraktion ausgeschieden werden. Hier muß also zunächst einmal die Frage nach der Möglichkeit und Notwendigkeit alternativer Gebilde (Begriffe und Ideen) grundsätzlich beantwortet werden, zumal oft die Idee gemeint wird, wo vom Begriff die Rede ist.

Auch in der bisherigen Logik hat man sich mit den Schwierigkeiten beschäftigt, die aus der Tatsache der Allgemeinbegriffe zu einfachen Gegenständen entspringen. Wie ist es möglich, in einem einfachen Gegenstand wie der So^1-Blaunuance etwas abzulösen, worin sie der So^2-Blaunuance gleicht? Vom Einfachen kann doch wesensmäßig nichts, also auch nichts Gleiches und Gemeinsames abgetrennt werden. Lotze (Logik § 14—16) versucht das Problem in der Weise zu lösen, daß er als das Gemeinsame der einfachen Blaunuancen ein für sich nicht anschaubares, nur noch „fühlbares" (empfindbares) gemeinsames Blau setzt. Er hält also daran fest, daß auch in den einfachen Einzelgegenständen ein Gemeinsames enthalten ist als ein „vor allem Denken vorgefundener Inhalt". Worte wie Farbe oder Ton bezeichnen dann nichts Vorstellbares, sondern sie befehlen, das Unvorstellbare, aber als vorhanden Empfundene durch Vergleichung in den einfachen vorstellbaren Gegenständen zu „ergreifen". —

Diese Auffassung, die im Grunde nur ein Eingeständnis der Ungelöstheit des Problems darstellt, steht vor allem in Widerspruch zu den klar gegebenen Phänomenen. Wohl erweisen sich die verschiedenen Blaunuancen als sachlich verwandt. Aber diese Verwandtschaft beruht offenbar nicht darauf, daß in ihnen etwas gleiches

Gemeinsames enthalten ist. Gäbe es wirklich ein solches Gemeinsames, so müßte es sich dann auch vorzeigen lassen, wenn auch erst in einem fundierten Akt. Es ist aber auch wesensunmöglich, in einem einfachen Gegenstand gedanklich noch etwas zu unterscheiden; sonst wäre er nicht einfach. Vielmehr beruht die Verwandtschaft der einzelnen Blaunuancen entweder auf Ähnlichkeit zueinander oder zu einer durch ihre Stellung in der Gruppe besonders ausgezeichneten Nuance, dem reinen Blau (Idealtyp) oder (insbesondere bei den blassen Nuancen) in der gemeinsamen Richtung zum satten reinen Blau, das in den schwächeren Nuancen als verschieden „verdünnt" realisiert erscheint. Das Gemeinsame an ihnen ist also höchstens ein gleiches Angenähertsein an das reine Blau (vgl. S. 43), das auch nur je für einen Kranz gleich weit von ihm entfernter Nuancen jeweils genau g l e i c h ist. — Infolgedessen mutet die Aufgabe, das Gemeinsame der einfachen Gegenstände zu ergreifen, dem Denken eine unvollziehbare widersinnige Aufgabe zu. Denn jenes Gemeinsame, das es ergreifen soll, gibt es gar nicht.

So ist es begreiflich, daß Sigwart (Logik, Bd. I § 41, 11 Abs. II ff.) hier das Vorhandensein von Allgemeinbegriffen überhaupt leugnet und sie in nominalistischer Weise durch bloße Gemeinnamen zu ersetzen sucht. „Aus einem bestimmten Rot kann nicht das allem Rot Gemeinsame ausgeschieden werden." Gemeinsam sei ihnen nur die Beziehung auf das Sehen und das Auge; aber diese gemeinsamen Relationen seien doch nicht mitgemeint zu denken. Nur mittelbar könne der Gemeinname außerdem noch auf die „Merkmale" der Unterfälle hindeuten, die diesen Relationen zugrunde liegen.

Es soll hier davon abgesehen werden, daß die Beziehung auf Auge und Sehen jedenfalls nichts ist, was die Farben in eindeutiger Weise von Größe, Form, Helligkeit oder anderen optischen Qualitäten unterscheidet. Die Grundlage der Verwandtschaft zwischen den Farben besteht sicherlich nicht in einer gleichen Beziehung zum Erkenntnissubjekt.

Die Frage ist dann, ob die Alternativideen in Wahrheit nur Gemeinnamen sind, die distributiv ohne zugrundeliegende Artidee lose kolligierte Einzelgegenstände meinen. Gemeinname (nomen appelativum) ist dabei zunächst jedes Wort, das distributiv, nicht kollektiv eine Mehrheit von Gegenständen meint. In diesem Sinne ist jeder Nicht-Eigenname Gemeinname.

Ist nun Farbe lediglich eine solche gemeinsame Bezeichnung für die einzelnen Farben? Hier muß vor allem auf unsere ursprüngliche Meinung verwiesen werden. Sicher meinen wir mit der Farbe-über-

haupt, die etwa verschieden gefühlsbetont ist, nicht bloß das alle Farben bezeichnende Wort aus zwei Vokalen und drei Konsonanten, den gemeinsamen Namen für alle verschiedenen Farbnuancen. Wir meinen dabei auch nicht etwa alle Farben, sondern lediglich die eigentümliche Gegenständlichkeit Farbe-überhaupt.

Gewiß mag es sein, daß wir anfänglich nur Gemeinnamen kennenlernen, wie z. B. das Kind beim Erlernen der Sprache. Das Kind beginnt als Nominalist, es erfährt zunächst nur Laute und empirisch erratend deren Anwendungsgebiete. Auch der Erwachsene erlebt oft noch Ähnliches. Aber indem wir wissen, worauf ein Name alles angewandt wird, haben wir noch nicht die Idee der Sache erfaßt. Erst allmählich gelingt es uns, das Wesensmäßige herauszufinden, was der gemeinsamen Benennung zugrunde liegt: die Idee und ihr Strukturgesetz.

Das schließt nicht aus, daß es auch Gemeinnamen gibt, denen gar keine Idee zugrunde liegt; so dann, wenn der Name lediglich äußerlich angebrachte, nicht innerlich begründete Etikette ist. Das gilt z. B. weitgehendst von Familiennamen. Dem Namen Meier etwa liegt keine Idee zugrunde. Ein Satz über den Meier-überhaupt (etwa er sei geizig) hätte evident keinen Sinn. Der Meier ist keine Art, nicht einmal eine unechte. Ich kann nur Urteile über den Namen fällen oder über die einzelnen Meiers oder das Kollektivum Familie Meier.

Eine dritte Lösungsmöglichkeit, die bei Sigwart bereits stark anklingt und in der Richtung der Lotzeschen Theorie liegt, sei hier noch kurz besprochen. Das Gemeinsame des Begriffs soll hiernach nicht in den gleichen Elementen der Unterfälle liegen, sondern in deren gemeinsamer Relation zueinander. — Hier muß man sich zunächst darüber klar sein, daß eine solche Relation zwischen den Unterfällen nichts Gemeinsames im Sinne eines Gleichen *in* ihnen ist, sondern eine *identische* Gegenständlichkeit *zwischen* ihnen. Höchstens könnte man daran denken, die gleichen Gleichheiten oder Ähnlichkeiten zwischen mehr wie zwei Gegenständen als *gleiche* Gemeinsamkeiten aufzufassen. Damit erhalte ich aber keinen Oberbegriff mehr zu den Relationsträgern (den Farben). Die Ähnlichkeit von A, B, C usw. ist nicht dem A, B, C als „gemeinsam" übergeordnet, sondern allenfalls nebengeordnet; übergeordnet ist sie nur den einzelnen Ähnlichkeitsrelationen.

Man kann sich nun darauf zurückziehen, gemeint sei hier nicht die gemeinsame Relation zwischen den Fällen, sondern die in allen gleiche Relationsbestimmtheit auf Grund der identischen Relation

zwischen ihnen. Oberbegriffe, die auf solchen Relationsbestimmtheiten als konstanten Materialelementen beruhen, gibt es in der Tat. Aber man vergleiche einmal derartige Gebilde wie Sohn, Freund, Doppelgänger, Nahrungsmittel oder sonstige Kulturgebilde, bei denen meist die Zweckaußenbestimmtheit konstitutiv ist, mit Farbe, Ton usw. Offensichtlich ist die Relationsbestimmtheit „Ähnlichkeit der Farben zueinander" nicht das Gemeinsame, das wir mit Farbe-überhaupt meinen und bei ihrer Veranschaulichung im Auge haben, wie das etwa beim Doppelgänger mit der „Gleichheit zu einer anderen Person" der Fall ist. — Noch wichtiger aber ist dies: Es gibt keine Relationsbestimmtheit „Ähnlichkeit" an sich, sondern immer nur Ähnlichkeit *mit* etwas anderem. Es gibt also nur Ähnlichkeit mit B und C an A, mit A und C an B usw. Wo ist nun hier das gleiche Gemeinsame? Allenfalls sind sich A und B in der gleichen Ähnlichkeit zu C gleich. Sonst aber ist Ähnlichkeit mit A etwas anderes als Ähnlichkeit mit B, mögen auch A und B miteinander in Ähnlichkeitsbeziehung stehen. *Wechselseitige* Ähnlichkeiten sind niemals *gleiche* Ähnlichkeiten; denn beide beziehen sich auf verschiedene Relationsträger als Vergleichspole. — Es gibt also zwischen einfachen Gegenständen nichts schlechthin Gleiches, Gemeinsames, das in ihren Oberbegriff aufgenommen werden könnte.

Die ganze Schwierigkeit, auf der die Lotzesche und Sigwartsche Theorie beruht, hat ihren letzten Grund in dem Vorurteil, daß Begriffe (und ebenso Ideen) nur das Gemeinsame ihrer Unterfälle enthalten dürften. Freilich scheint das unvermeidlich, wenn man allein die Konstantelemente in die Komplexidee und entsprechend in deren Begriff aufnimmt und alle Alternativelemente ignoriert. Daß das nicht berechtigt ist, wurde schon früher (§ 29) gezeigt. Wenn indessen Alternativelemente notwendig mit zum Bestand der höheren Komplexidee gehören, warum soll es dann nicht auch Komplexideen geben, die *nur* aus Alternativelementen bestehen? Wir brauchen dann gar nicht mehr als inhaltlichen Bestand der Idee etwas in allen ihren Exemplaren Gleiches, Konstantes, „Gemeinsames".

Was kann nun die sachliche Grundlage für eine Alternatividee bilden, d. h. wie müssen die Materialelemente beschaffen sein, die wir alternativ in einer Idee zusammenfassen können? An sich besteht die Möglichkeit, beliebige Elemente alternativ zusammenzusetzen. Aber ein solches willkürlich zusammengerafftes Aggregat ist natürlich ein völlig künstliches, in keiner Weise sachbegründetes Gebilde. Eine Alternatividee, die nach Lotzes Beispiel ausschließlich Gurkenfrüchte und mathematische Lehrsätze umfaßte, ist, wenn auch konstruierbar,

doch ein reines Willkürgebilde, nicht nur ohne jeden praktischen Sinn, sondern auch ohne jedes fundamentum in re. Hier, wo wir indessen alle Seinsfragen ausschalten, mag auch diese Alternatividee Erwähnung finden, obgleich ich kein sprachlich und begrifflich formuliertes Beispiel einer solchen Idee anzugeben wüßte.

Vielmehr beruhen alle im Denkzusammenhang vorkommenden Alternativideen auf ganz bestimmten Verhältnissen ihrer Materialelemente zueinander. Diese sind äußerst verschiedenartig. Hier gilt es vor allem der Meinung vorzubeugen, als ob die einzelnen Materialelemente in der Alternatividee ausschließlich im Verhältnis alternativer Disjunktion stehen müßten, um Alternativelemente sein zu können. Das ist durchaus nicht der Fall. Denn die konstitutive Alternativbeziehung der Alternatividee bezieht sich gar nicht auf die inhaltliche Wesensbeziehung der Materialelemente zueinander bei schlichtem Vergleich, sondern lediglich auf ihre Funktion in der Idee. Notwendig alternativ ist die Beziehung dieser Elemente zu etwas Drittem, zur einzelnen Ideeverbildlichung, in der nur je eins oder das andere der Materialelemente zur Verwirklichung kommen soll. Zu einer solchen Alternativeinheit können nun aber ebensogut verträgliche wie unverträgliche, gleiche wie verwandte, ähnliche wie verschiedene, ausgezeichnete wie kontrastierende wie harmonische Elemente gehören. Es ist nur ein Spezialfall der möglichen Beziehungen zwischen den Alternativelementen einer Komplexidee, wenn die verschiedenen Materialelemente in sich gleiche „gemeinsame" Elemente enthalten, d. h. das Verhältnis partialer Gleichheit oder Ähnlichkeit zwischen ihnen besteht.

Zur Illustration seien einige Beispiele von Alternativideen angeführt, die in verschiedenen Sachbeziehungen der Materialelemente gründen. In der Idee der Qualität finden sich die miteinander durchaus *verträglichen* Elemente der Form und Farbe, des Gewichts und der Härte, der Temperatur und der Dichtigkeit usw. Die Idee des Elementargefühls enthält die im allgemeinen miteinander *unverträglichen* Elemente Lust und Unlust. Die der Farbe weist als Alternativelemente alle in einer als Oktaeder symbolisierbaren *Ähnlichkeitsordnung* stehenden Farben auf. Die des Wertes zeigt in eigenartiger Weise miteinander *verwandte* und in bestimmter Rangordnung stehende Phänomene alternativ verknüpft. Die der Mannigfaltigkeit schließt die *verschiedensten* Materialelemente ein. In der Idee der reinen Kontrastfarbe treten die *kontrastierenden* Rot und Grün, Blau und Gelb alternativ aufeinander bezogen auf. Und so lassen sich grundsätzlich für alle

Beziehungen zwischen Materialelementen entsprechende Alternativideen namhaft machen.

Die Alternativideen zerfallen nun in eine Reihe von wichtigen ontologischen Unterarten. Eine erste Einteilung ist die in einschichtige und mehrschichtige Alternativideen. Einschichtig sind solche, deren Materialelemente elementar sind. Hier liegen also nicht vertikal mehrere Alternativelementgruppen übereinandergeschichtet. Dabei ist genau genommen wieder danach zu unterscheiden, ob wir von natürlich-einfachen oder von gedanklich-unteilbaren Materialelementen ausgehen. Im erstgenannten Fall gelangen wir sehr viel rascher zu einschichtigen Alternativideen als im zweiten. Der Ton-überhaupt ist eine solche einschichtige Alternatividee im ersten Sinne. Im zweiten Sinne ist sie es nicht; sie enthält dann übereinandergelagert die verschiedenen Alternativschichten der Tonhöhe, Tonstärke usw. Es spricht aber nicht gegen die Einschichtigkeit einer Alternatividee, daß ihre Materialelemente als Idee-Elemente noch einmal gedanklich zerteilt werden können. Dadurch erhalte ich keine neuen nun vertikal übereinandergeschichteten und durch Kombinantia aufeinander und auf mögliche Verbildlichung bezogenen Materialelemente, sondern behalte dasselbe eine Materialelement, nur gedanklich zerteilt, ohne daß dadurch die Struktur der Idee beeinflußt würde. Anders liegt es nur dann, wenn das Substrat der Alternatividee (das Bild) bereits vor der Ideation gedanklich aufgeteilt war und diese nun vom so gegliederten Material ausgeht. Dann werden alle für sich abgehobenen Elemente des Ideationssubstrats zu eigenen Materialelementen der Alternatividee, die nun mehrschichtig übereinandergelagert und durch Kombinantia aufeinander bezogen sind. Die Ideen derselben Einzelgegenstände können also einschichtig oder mehrschichtig sein, je nachdem sie gedanklich unbearbeitet oder bearbeitet zur Grundlage der Ideation gemacht werden; vgl. hierzu auch S. 166.

Betrachten wir zunächst die einschichtigen Alternativideen. Sie stellen gewissermaßen deren reinen Typ dar. Sie bestehen aus einfachen horizontal nebeneinandergeordneten Materialelementen ohne jeden vertikalen Aufbau, nur durch Alternantia verbunden. Sie stellen das Gegenstück zu den nur vertikal aufgebauten Konstantideen dar. Ihre Verbildlichungen sind die schlichten Korrelate der einzelnen Materialelemente ohne jede weitere Bearbeitung. Es gibt verschiedene Stufen solcher einschichtiger Alternativideen. So ist Tonhöhe-überhaupt die einschichtige nächste Alternatividee zu den einzelnen Tonhöhenuancen, Tonmoment-überhaupt die nächsthöhere; über ihr steht

schließlich Qualität- und letztlich Gegenständlichkeit-überhaupt. Auf je höherer Stufe eine Alternatividee steht, um so mehr Materialelemente schließt sie alternativ ein. Diese sind dann aber meist in eigentümlicher Weise in Untergruppen gegliedert. Unmittelbare Materialelemente der Alternatividee Farbe sind so die Alternativgruppen Rot, Grün, Gelb, Blau usw.; die einzelnen Nuancen sind erst mittelbar Bestandteile der höheren Alternatividee Farbe.

Wir sprachen bisher immer von höheren und niederen Ideen. Daß beide Bezeichnungen nur Bilder für unanschauliche ontologische Verhältnisse sind, Ausdruck der „topischen Denkform", bedarf kaum des Hinweises. Auf Grund unserer bisherigen Erkenntnisse empfiehlt es sich vielleicht, diese Bilder durch sachentsprechendere Bezeichnungen zu ersetzen. Niedere Ideen enthalten einen geringeren Alternationsbereich als höhere. Man könnte deshalb sehr gut zwischen engeren und weiteren Ideen unterscheiden, je nach dem Spielraum, den sie für die Verbildlichungen der Idee lassen.

Wir können jetzt endgültig einsehen, warum es Elementarideen nur auf der Stufe der niedersten (engsten) Ideen geben kann. Alle höheren Ideen, auch die von einfachen Gegenständen, enthalten notwendig eine Mehrzahl von Alternativelementen, wenn sie nicht ohne jeden Inhalt sein sollen. Es ist geradezu ein Wesenszug der höheren (weiteren) Ideen, mehr Elemente zu enthalten als die niederen. Davon wird bei der Ideation der Alternativideen noch einmal die Rede sein.

Sehr viel zahlreicher als die einschichtigen sind die mehrschichtigen Alternativideen. Als Beispiele seien genannt die Idee des Parallelogramms (Größe der Seiten, der Winkel, der Inhalt usw. sind hier alternativ), die der Maschine (hier sind Zweck, Material, Größe, Form, Gewicht usw. alternativ). Auf gedanklicher Zerteilung beruhen mehrschichtige Ideen wie die des Tons (aus Tonhöhe, -farbe, -stärke, -länge usw.), die der Tonfarbe (aus Tonhärte, -wärme, -glanz usw.). Die mehrschichtigen Alternativideen zeigen zugleich, daß es nicht allein die einfachen Gegenstände sind, die sich der Abtrennung eines gemeinsamen Elements als Grundlage der Idee und des allgemeinen Begriffs widersetzen, wie das bei Sigwart und Lotze scheint, sondern auch komplexere Gebilde. Wie bei den einschichtigen Alternativideen in ein und derselben Schicht gleiche gemeinsame Elemente fehlen, so kann sich das auch in allen Schichten einer Alternatividee wiederholen. Konsequent zu Ende denkend müßte Sigwart infolgedessen zu einem fast universalen Nominalismus gelangen.

Innerhalb der einzelnen Schichten der mehrschichtigen Alternatividee finden wir zunächst dieselbe Struktur wie in der ein-

schichtigen. Aber die einzelnen Schichten greifen nun in der innigsten und kompliziertesten Weise ineinander. Zunächst sind sie kombinativ aufeinander bezogen. Entsprechend finden wir hier Kombinantia neben den Alternantia. Insofern verbinden diese Ideen die Struktur der Konstantidee mit der der Alternatividee. Dabei handelt es sich in keiner Weise nur um die konstante kombinative Zuordnung je eines Elements einer Schicht zu einem in einer anderen. Vielmehr kann prinzipiell jedes Element jeder Schicht mit jedem jeder anderen kombinativ verbunden werden. Auch die Kombinantia sind also alternativ, fordern für die Verbildlichung eine So- o d e r So-Verbindung. In der Tonidee haben diese Kombinantia z. B. die weiteste Alternationsbreite. Denn jede Tonhöhe kann mit jeder Tonstärke, jeder Tonlänge, jeder Tonwärme verbunden sein. Bedenken ergeben sich freilich hinsichtlich der Tonfarbe. Ein hoher sonorer oder ein tiefer ätherisch-feiner Ton scheint beispielsweise nicht möglich zu sein. Diese beiden Klangfarbeeigentümlichkeiten sind wesensmäßig an eine bestimmte Höhe und Tiefe des Tones gebunden. Das weist uns darauf hin, daß die vom formal-ontologischen Standpunkt beliebige Kombinierbarkeit der Materialelemente verschiedener Alternativschichten ihre Grenzen hat durch die gehaltliche Wesenseigenart der einzelnen Materialelemente und die darin vorgezeichneten Notwendigkeiten, Möglichkeiten und Unmöglichkeiten der Kombination in einer Ideeverbildlichung. So kann z. B. auch im Vieleck nicht jede Eckenzahl mit jeder Winkelsumme verbunden werden, sondern nur mit einer jeweils ganz bestimmten; in dieser Richtung ist also das Kombinans nicht alternativ, sondern konstant. Ebenso können in ihm nicht beliebige Seitenlängen miteinander verbunden werden; keine Seitenlänge darf größer sein als die Summe aller anderen, falls noch eine in sich widerspruchslose Idee zustandekommen soll. Hier liegen jedesmal materiale Grenzen der Alternationsbreite vor.

Man könnte die Frage aufwerfen, ob die Existenz solcher mehrschichtigen Alternatividee mit kombinativ aufeinander bezogenen Materialelementen unumgänglich ist. Genügt es nicht, sich die vollständigen komplexen Bilder als Ganze den Elementen der einschichtigen Alternatividee entsprechend miteinander alternativ verbunden zu denken? In der Idee des Vielecks ständen dann vollständige Vielecke aller Art als Materialelemente nebeneinander, in der des Tons alle denkbaren vollbestimmten Töne usw. Alle vertikale Gliederung mit ihren Komplikationen fällt damit fort.

Zur Zerstreuung dieser Bedenken sei auf das bereits früher angeführte Argument verwiesen, daß wir noch lange nicht wissen, was

das Vieleck-überhaupt ist, wenn wir alle möglichen Vielecks übersehen; dasselbe gilt vom Ton-überhaupt, sofern wir ihn als mehrschichtige Komplexidee betrachten. Vielmehr ist es nötig, daß wir die einzelnen konstitutiven Material- und Funktionselemente in ihren wechselseitigen Beziehungen und ihren Variationsmöglichkeiten erfaßt haben, ehe wir die Idee vom Vieleck, vom Ton-überhaupt usw. kennen. Auch ist die unendliche Zahl der fertigen Töne in weit geringerem Maße überschaubar als die Tonidee, die in den möglichen Tonhöhen, -stärken und -farben die Kombinationselemente für alle möglichen Tonkombinationen enthält und damit gleichsam beherrschend im Zentrum und an der Wurzel aller Verbildlichungsmöglichkeiten steht.

Eine wenigstens grundsätzliche Behandlung verlangt hier noch die Einteilung der Ideen in formale und materiale Ideen, die Hering einführt und die in engstem Zusammenhang mit der Unterscheidung formaler und materialer Gegenstände und Sachverhalte überhaupt steht. Die beiden Ausdrücke sind zunächst sehr vieldeutig. Hier sei nur die Bedeutungsfassung berücksichtigt, die zwischen formal-inhaltleeren und material-inhaltvollen Gegenständen unterscheidet. Im wörtlichen Sinne inhaltleere Ideen kann es nun nach unseren bisherigen Ergebnissen nicht geben. Es gibt nur alternativunentschiedene Ideen, die derart „inhaltübersättigt" sind, daß schließlich auch ihre Verbildlichung durch diese Überfülle und Unentschiedenheit gleichsam gelähmt wird. Beispiel sei die Idee des Dinggegenstandes mit tausend beliebigen Elementen. Formal ist eine solche Idee nur in dem Sinne, daß unter ihren Konstanten noch keine sachhaltige Bestimmtheit im Husserlschen Sinne enthalten ist; unter ihren Alternativelementen dagegen sind sie in Fülle vorhanden. Analog steht es bei stellenalternativen Komplexideen. Auch sie sind nicht inhaltlos im eigentlichen Sinne. — Bei den gleichzeitig qualitativ und stellenmäßig alternativen Ideen geht die Alternativität dann nicht nur in einer Dimension; auch die Grundlage der qualitativen Variation, die Stellen, in denen qualitativ variiert werden kann, variieren hier. Es besteht gleichsam nicht nur in der Richtung der Ordinate, sondern auch in der der Abszisse alternative Unbestimmtheit. Das ist wohl das eigentlich Charakteristische der sogenannten formalen Kategorien wie Gegenstand, Sachverhalt, aber auch Idee, Individuum usw. Man könnte als formal im prägnanten Sinne alle die Ideen bezeichnen, bei denen sowohl Stellenanzahl wie Stelleninhalt völlig alternativ ist. Sie sind dann nicht eigentlich inhaltsleer. Aber ihr Inhalt schwankt alternativ nicht nur der Art, sondern auch dem Stellenumfang nach zwischen Eins und Unendlich. Bei ihnen

können wir deshalb niemals sie selbst mit allen Materialelementen adäquat erfassen, sondern immer nur ihr Schema bzw. ihr Bildungsgesetz; darüber Genaueres in § 35.

Von hier aus wird es auch begreiflich, warum wir in der Einleitung die Möglichkeit einer inhaltleer-formalen Ontologie bezweifelten. Das Formale ist eben nicht das Leere, es hat eher mehr Inhalt als das Materiale; es ist nur qualitativ und stellenmäßig noch nicht endgültig bestimmt, sondern alternativ. — Der Fehler rein „formalen" Denkens besteht meist darin, „leer" zu denken, nicht die Fülle alternativer Materialelemente zu berücksichtigen (sei es auch nur in abgekürzter Form), die notwendige Bestandteile der formalen Ideen sind. —

Noch ein weiteres von Hering erwähntes Gebilde muß hier kurz besprochen werden, die „Allgemeinheit", die er grundsätzlich von der Idee unterscheidet. Er meint (a. a. O. S. 540), die Subjektsgegenstände von Sätzen wie: „Diese Lampe hat die Größe n bis m ccm" und „diese Lampe (-überhaupt) ist schön", von „der Löwe stirbt mit 30 bis 40 Jahren" und „der Löwe ist ein Raubtier" seien evident verschieden. Nur die zweitgenannten Urteile könnten sich auf Ideen beziehen, die erstgenannten hätten eigenartige Gegenständlichkeiten zum Ziel, eben die Allgemeinheiten. — Das vermag ich auf Grund des Sachverhaltes, so wie ich ihn sehe, nicht anzuerkennen. In beiden Fällen wird grundsätzlich dasselbe Gebilde gemeint. Was Hering offenbar vor allem zur Annahme einer Verschiedenheit drängt, ist, daß ein und dieselbe Lampe im üblichen Sinne verstanden, doch nicht verschiedene Größen haben, ein und derselbe Löwe nicht in verschiedenem Alter sterben kann. Diese Schwierigkeit war aber bereits in der Struktur der höheren Komplexidee selbst zu berücksichtigen. Nachdem das einmal geschehen ist, wie in der vorgetragenen Alternativtheorie, fehlt jeder Anlaß, für beide Fälle eine verschiedene Gegenständlichkeit zu postulieren. Es besteht deshalb kein triftiger Grund, von unserer ursprünglichen Meinung abzugehen, die die Subjektsgegenstände der beiden von Hering unterschiedenen Satzgruppen gleichmäßig für Ideen hält.

Kurz soll dann noch das inhaltliche Verhältnis von Alternativideen und ihr entsprechenden Exemplaren erörtert werden. Allgemein kann hier auf die entsprechenden Ausführungen über die Konstantidee verwiesen werden (vgl. S. 168 f.). Auch hier besteht zwischen beiden ein „Bildformelverhältnis". Nur entspricht bei der Alternatividee nicht jedem Materialelement auch ein Element im zugehörigen Exemplar. Die Alternatividee ist inhaltlich reicher als das konstante Exemplar. Es genügt für das spezifische Bildformelverhältnis bei Alternativideen, daß nur je e i n e m der zu einer Schicht gehörigen Alternativelemente ein Element im Exemplar entspricht. Als Exemplar von Qualität-überhaupt braucht eine Farbqualität nicht auch Gestaltqualität oder Geruchsqualität zu enthalten, die gleichfalls Alternativelemente der Idee Qualität sind.

Wie ist nun das gegenseitige Verhältnis zwischen weiteren und engeren Alternativideen, das von dem der Idee zum Bildexemplar zu unterscheiden ist? Daß zunächst in formal-konstitutiver Hinsicht (Anumerität) kein Unterschied, sondern vollkommene Gleichheit besteht, bedarf kaum des Hinweises. Schwieriger steht es bei Vergleich der beiderseitigen Inhalte. Nehmen wir z. B. die Ideen Rot- und Farbe-überhaupt. Um Identität kann es sich hier offenbar nicht handeln, auch nicht um partielle Identität etwa des Rot mit einem Teil der Farbe. Wir wissen ja, daß niemals eine Idee als Element einer anderen vorkommen kann; Element einer Idee kann nur ein numerisches Korrelat einer solchen sein (vgl. S. 134). Sehr viel eher mag man an partielle Gleichheit der beiden Ideeinhalte denken, wobei sich die Materialelemente der niederen Idee für ihre geringere Anzahl durch ihre größere Konstanz entschädigen. Wesentlich für dies „Über-Unterordnungsverhältnis" ist dabei, daß sämtlichen Materialelementen der engeren Idee gleiche Materialelemente in der weiteren entsprechen. — Dagegen kommt hier ein Bildformelverhältnis sicher nicht in Frage, sooft man auch die engere Idee zur Illustration der weiteren verwenden mag, mit einziger Ausnahme des Verhältnisses zu einer engsten Idee, zum Komplexeidos. Auch engere Ideen stellen ja noch keine bildhaften Eidä dar. — Zu beachten ist, daß keinerlei Gleichheit vorliegen kann zwischen weiterer Alternatividee und Elementaridee. Denn diese besteht nicht aus numerischen Elementen, zwischen denen allein Gleichheit vorliegen könnte, sondern sie ist selbst dem ganzen Inhalt nach ideehaft-anumerisch. Zwischen beiden kann es sich lediglich um ein alternatives Bildformelverhältnis handeln.

Aus all dem folgen einige Besonderheiten auch für die inhaltliche Seite der Ideation bei Alternativideen. Da die Alternatividee reicher an Materialelementen ist als die ihr entsprechenden Bilder, so kann die Idee nur durch eine Erweiterung, niemals durch eine bloße Verminderung von Materialelementen entworfen werden. Durch bloße Inhaltverminderung gelangen wir nur zu Ideen von Teilen der engsten niedersten Art. Zu der Aufteilung des Bildes und der Transformierung in Idee-Elemente muß also hier noch die Auffindung von weiteren für die übergeordnete Alternatividee wesentlichen Materialelementen hinzutreten, die mit den gegebenen nach einer bestimmten Regel alternativ zusammenhängen. Das bisherige Element der Idee wird also nicht fortgelassen, es wird nur seine Konstanz aufgehoben, es wird „alternativiert", mit Alternativelementen zusammengeschlossen. Ob diese Erweiterung im tatsäch-

lichen Denken zum expliziten Bewußtsein kommt, ist eine psychologische, hier nicht bedeutsame Frage. Im einzelnen mag dabei allein die Konstanzaufhebung im Vordergrund stehen. Es handelt sich nur darum, zu ermitteln, welche Leistungen a priori vollzogen sein müssen, welche Vorgänge am Intentionalgegenstand erforderlich sind, damit wir vom Bild zur Idee gelangen. — Etwas anders steht es mit der Bildung eines Fakultativbereichs in einer Idee. Hier wird lediglich der Stellenverband gelockert, die eine Stelle (unabhängig von ihrem Inhalt) alternativiert. Näheres über Wesen und Möglichkeiten der Ideationsakte gehört nicht in diesen Zusammenhang.

§ 34. Die Teilkonstantidee.

Jetzt erst sind wir in der Lage, diejenigen Ideen in ihrem Wesen zu erfassen, die entsprechend der herrschenden Begriffstheorie als ihr einziger Typ aufzufassen wären. Es sind das die Ideen, die die gleichen Elemente (notae communes, „Merkmale") verschiedener Unterfälle als konstant festhalten, alle übrigen dagegen angeblich fortlassen. Daß die letzte Behauptung nicht zutreffen kann, wurde im Vorangehenden des näheren ausgeführt. In der Idee wird inhaltlich nie etwas fortgelassen, sondern es wird allenfalls alternativiert; inhaltlich wird sie also sogar erweitert.

Bisher haben wir nun allein die von der herrschenden Lehre aus unbegreiflichen reinen Alternativ- und reinen Konstantideen behandelt. Es liegt auf der Hand, daß es zwischen beiden noch eine Fülle von Ideeformen geben muß, die die Eigentümlichkeiten dieser beiden Extremfälle in der mannigfachsten Weise miteinander verknüpfen, die also teils aus Konstant-, teils aus Alternativelementen bestehen. Sie sollen mit Rücksicht darauf hier *Teilkonstantideen* heißen.

Ausgeprägte Teilkonstantideen sind z. B. die Idee des rechtwinkligen Dreiecks oder des gleichschenkligen Dreiecks von 5 Zentimeter Schenkellänge; in der erstgenannten ist der eine rechte Winkel und die zugehörige Ecke konstant, dagegen sind die drei Seiten und die zwei anderen Winkel inhaltlich (nicht stellenmäßig!) alternativ; in der zweitgenannten sind die zwei Schenkel konstant, alle anderen Elemente in den anderen Stellen dagegen alternativ. Auch die Idee der geraden Zahl, die mindestens 2 Einheiten als konstante Elemente enthält, wäre hier zu nennen. — Schwieriger mag es auf dem Gebiet der Ideen zu *realen* Gegenständen liegen, auch wenn man die Leibnizsche Lehre von der absoluten Ungleichheit alles Realen, also auch aller

Elemente des Realen, für unrichtig hält; folgerichtig würde diese übrigens Ideen und Begriffe alter Auffassung überhaupt unmöglich machen, da es nach ihr auch keine genau gleichen gemeinsamen Teile von Realgegenständen geben kann. In jedem Fall sind absolut teilgleiche Gegenstände mindestens denkbar. Nur mögen die sprachlichen Bezeichnungen für solche Ideen meist fehlen. Die Sprache ist eben nicht fein genug durchgearbeitet, um letzte Unterschiede des Wirklichen eindeutig bezeichnen zu können. In der Tat scheint es Ideen von Gegenständen absolut gleicher Form, Farbe, Stofflichkeit usw. zu geben, in denen eines dieser Elemente konstant, alle anderen dagegen alternativ sind. Namentlich bei Stoffarten reichen auch die sprachlichen Bezeichnungen ziemlich nah an echte Teilkonstantideen heran, z. B. die Idee der reinen Gold- oder Silbermünze, des Meterstabes, des Kilogrammgewichtes, überhaupt alle Ideen von bestimmten Maßstäben, bei denen lediglich in anderen Hinsichten noch Variabilität besteht. Ferner kommt etwa die Idee des Tones c in Frage, bei dem die Tonhöhe konstant, dagegen Tonstärke, -farbe usw. alternativ ist.

Im einzelnen mag es recht schwierig sein, Teilkonstantideen von mehrschichtigen Alternativideen zu unterscheiden. Die meisten von uns sprachlich bezeichneten Ideen sind jedenfalls keine vollkommenen Teilkonstantideen. Denn ihre Unterfälle sind nur in den seltensten Fällen einander auch nur in einem einzigen Element absolut gleich. Man nehme die Idee einer beliebigen Pflanze oder eines Tieres, eines Naturkörpers oder eines Kunstprodukts — die Fabrikware, mindestens ihrem Ideal nach, haben wir schon früher ausgenommen — alle ihre Unterfälle zeigen Abweichungen voneinander in jeder Stelle, aber diese rechtfertigen es nur in den seltensten Fällen, sie nicht mehr als der Teilkonstantidee ideell entsprechend anzusehen. Der einzige Unterschied der unvollkommenen Konstantideen von den vollkommenen Alternativideen wie Figur, Farbe, Ton besteht darin, daß bei diesen der Umfang der Alternativität in allen Gegenstandsschichten ungefähr gleich weit ist, während bei den Teilkonstantideen, z. B. der der Linde, der Alternativumfang der Blattform oder Färbung usw. ein äußerst kleiner ist, etwa im Vergleich mit der Zahl der Blätter, der Stammgröße, den Zweig-, Ast- und Wurzelformen usw. Die Alternativgruppe Lindenblattform bildet schon gewissermaßen ein relatives Konstantelement innerhalb der gesamten Alternatividee Linde-überhaupt. Das ändert freilich nichts daran, daß diese Gruppe in sich prinzipiell die gleiche Struktur enthält, wie eine vollkommene Alternatividee.

Daß die Teilkonstantidee ihrem Wesen nach mehrschichtig ist, braucht kaum eigens nachgewiesen zu werden. Ihr Wesen besteht ja gerade darin, daß ein Teil ihrer Schichten konstant bestimmt, ein anderer alternativ unbestimmt ist. Ohne das wäre keine Teilkonstanz möglich. — Im einzelnen sind entsprechend der Teilhaltigkeit der zugrunde liegenden numerischen Gegenstände und der dadurch bedingten Schichtzahl der zugehörigen Komplexideen Teilkonstantideen von ganz verschiedener Höhe (Weite) möglich. Grenzfälle noch oben und unten sind, daß entweder alle Schichten bis auf eine konstant (engste Teilkonstantidee) oder umgekehrt alle außer einer alternativ sind (weiteste Teilkonstantidee).

Im übrigen kann mutatis mutandis fast durchgehend auf die Ausführungen der beiden vorangehenden Paragraphen verwiesen werden. Für die konstanten Schichten gilt das, was über den Inhalt der Konstantideen festgestellt wurde, für die alternativen das Entsprechende über die Alternatividee.

Auch das inhaltliche Verhältnis von Teilkonstantidee und ideell entsprechenden Exemplaren enthält lediglich eine Kombination der bei der Konstant- und der Alternatividee festgestellten eigentümlichen Beziehungen. Es liegt hier eine zusammengesetzte gemischte Relation vor. Zwischen Ideekonstanten und entsprechenden Exemplarelementen besteht konstante Bildformelrelation, zwischen der Alternativelementengruppe und ihren Korrelaten im Exemplar alternative Bildformelrelation. — Auch bezüglich der Ideation der Teilkonstantidee ist nichts grundsätzlich Neues mehr beizufügen. Je höher die gesuchte Teilkonstantidee, um so mehr wird es sich darum handeln, zu den neu-alternativierten Materialelementen die zugehörigen Alternativelemente zu finden und die höhere Teilkonstantidee um sie zu erweitern — es sei denn, daß das zu alternativierende Element der neuen Idee nur als konstantes (stellenalternatives) Fakultativelement angehören soll. Dann wird lediglich die Funktionszugehörigkeit des Fakultativelements zur Ideeverbildlichung alternativ gesetzt.

§ 35. Von der Veranschaulichung der höheren Komplexideen.

Ehe im folgenden noch eine Reihe von komplizierteren Komplexideen besprochen werden, seien zunächst an ihren einfacheren Fällen die adäquate Veranschaulichung ihres Inhalts und die Grundformen ihrer inadäquaten Gegebenheit untersucht.

Für die adäquate Veranschaulichung der Komplexideen bedarf

es zunächst offenbar der expliziten Vergegenwärtigung ihrer Materialelemente, ganz gleich, ob diese alternativ zueinanderstehen wie in der Idee der Farbe oder kombinativ wie in der des So-Dreiecks. Ebenso ist es erforderlich, sich das gegenseitige Verhältnis dieser Materialelemente zu vergegenwärtigen (ob alternativ oder kombinativ), ferner die Verbildlichungsmöglichkeiten, die entweder wie bei den Konstantideen eindeutig, oder wie bei allen anderen Komplexideen mehrdeutig sind. In den wenigsten Fällen wird es möglich sein, diese adäquate Veranschaulichung mehrerer gegeneinander abgehobener Materialelemente mit einem einzigen Griff zu vollziehen. Vielmehr wird es dazu in der Regel vieler sukzessiver Griffe bedürfen.

Können nun derartige Ansprüche an den Veranschaulichungsakt überhaupt prinzipiell erfüllt werden? Ist es möglich, sukzessiv alle Materialelemente, alle Kombinationsmöglichkeiten erschöpfend zu durchlaufen? In der Tat, in vielen Fällen wird die Idee inhaltlich Idee im Kantschen Sinne sein, wird sich niemals vollständig veranschaulichen lassen, genau wie das Körperding bei Husserl nie adäquat wahrgenommen werden kann. Es gibt Ideen mit unendlich vielen Materialelementen — man denke etwa an die prinzipiell immer weiter abstufbaren Farbnuancen in der Farbidee, die Winkelgrößen und Seiten der Dreiecksidee usw. Sie alle sukzessiv vollständig zu erfassen ist prinzipiell unmöglich. Hervorgehoben muß freilich werden, daß es auch Fälle gibt, wo diese Möglichkeit evident besteht. Nicht nur bei sehr vielen Konstantideen liegt es so, sondern auch bei allen höheren Komplexideen, denen eine begrenzte Zahl von Materialelementen zugrunde liegt, etwa in der Idee der Zehnerzahl; immerhin mögen diese Ideen in der Minderzahl sein.

Bedeutet das nun, daß wir höhere Komplexideen inhaltlich überhaupt niemals selbst-leibhaftig erfassen können? Zunächst wirkt es sicherlich pedantisch und überspannt, die restlose Veranschaulichung aller auch nur irgend denkbarer Farbnuancen zur Erfassung von Farbe-überhaupt zu fordern. Niemand hat das je getan. Und doch zweifeln wir nicht, daß wir ganz genau wissen, was Farbe-überhaupt ist. Es gibt eben neben der unmittelbar-adäquaten Erfassung eines Gegenstandes, die all seinen Elementen und Verbindungsordnungen bis ins Einzelnste nachgeht, noch eine mittelbar-adäquate, die zwar nicht bis an die Details der einzelnen Idee-Elemente herangeht, dafür aber sie alle beherrscht, den Zugang zu jedem von ihnen ermöglicht und infolge dieser zentralen Stellung über ihnen alle detaillierte unmittelbare Veranschaulichung überflüssig macht.

Die bezeichnete mittelbar-adäquate Erfassung der Idee könnte man am besten als Erfassung durch das Bildungsgesetz charakterisieren. Schon früher wurde ausgeführt, daß in jeder Alternatividee die einzelnen Alternativelemente nach einer bestimmten Regel zusammenhängen, etwa der der Ähnlichkeit, Verträglichkeit usw. (vgl. S. 173). So erweisen sich etwa alle Farbnuancen als in eigenartiger Weise ein geschlossenes System bildend und miteinander kontinuierlich ähnlich und zusammengehörig gegenüber etwa Figuren und Tönen. Kennen wir diese eigenartige Zusammenhangsart, so können wir daher von einem einzigen Materialelement aus zu allen anderen gelangen, wir beherrschen das ganze Gebiet derselben, ohne es mit unserer Vorstellungskraft gleichsam ausfüllen zu müssen. Wir brauchen nur ein einziges Materialelement zu kennen und die mehr oder weniger komplizierte Regel, nach der es mit den anderen zusammenhängt, dann können wir die explizite Kenntnis aller anderen Materialelemente entbehren, ohne daß wir bei genauerer Ausfüllung ihrer Stellen mit peinlichen Überraschungen zu rechnen hätten, wie etwa prinzipiell bei der notwendig inadäquaten Wahrnehmung materieller Gegenstände. Insofern kann auch diese mittelbare Erfassung als adäquat bezeichnet werden.

Der Zusammenhang mit algebraischen Formeln liegt auf der Hand. Insbesondere eine unendliche Reihe kann ich ihren einzelnen Elementen nach niemals unmittelbar adäquat erfassen. Dagegen bin ich durch die Kenntnis von Anfangsglied und Bildungsgesetz in die Lage versetzt, jederzeit jedes beliebige Glied der Reihe herzustellen und in seinem Bau zu durchschauen.

Zu warnen ist freilich vor der Auffassung, als hätten wir mit dieser Strukturformel die höhere Komplexidee selbst unmittelbar vor uns. Das scheint z. B. beim Begriff die Ansicht von Lotze zu sein (Logik § 28). Die „Idee von" selbst ist aber niemals ihr Bildungsgesetz, sondern sie stellt die eigentümliche anumerische Konfiguration sämtlicher Materialelemente dar, von der wir sprachen. Die vollwertige Ersetzbarkeit der unmittelbar-adäquaten Veranschaulichung dieser Idee durch ihr Bildungsgesetz hebt die Mittelbarkeit dieser Gegebenheitsweise nicht auf.

Konnte im vorhergehenden Falle immer noch von einer adäquaten Erfassung der Idee gesprochen werden, so ist das in den nun folgenden Fällen nicht mehr möglich. Trotzdem hat man die hier auftauchenden Ideesurrogate wiederholt für die Idee selbst gehalten. Das rechtfertigt es, hier etwas näher auf die inadäquaten Gegebenheitsweisen der höheren Komplexideen einzugehen.

Zunächst kommt auch für die inhaltliche Seite der Idee der Fall des bloß unanschaulichen Meinens in Betracht; praktisch wird er der häufigste sein. Wir wissen dann sehr wohl, was gemeint ist, wir wissen die Richtung, in der wir den gemeinten Gegenstand zu suchen haben, aber der Inhalt dieses Wissens ist noch in keiner Weise ans Licht gehoben und vergegenwärtigt. Von Farbe-überhaupt redend steht uns kein bestimmt beschreibbarer Gegenstand plastisch vor Augen, die Farbe selbst bleibt gleichsam im Hintergrund, wird von dort nicht eigens hervorgeholt. Es bedarf keines Hinweises, daß in solchen Fällen von einer Selbstgegebenheit der Idee keine Rede sein kann. Dazu bedürfte es der anschaulichen Ausfüllung des noch leeren Platzes. Trotzdem liegt die Gefahr vor, solche unanschauliche, bloß verstehende Meinung für Selbsterfassung der Idee zu halten.

Fast ebenso häufig ist der Fall, daß an der Stelle der Idee ein unklar verschwommenes Gebilde steht, etwa wenn wir vom Dreieck-überhaupt reden, dessen Winkelsumme = 2 R ist. Diese eigentümliche Unklarheit breitet sich bald über das Ganze, bald nur über einen Teil der Idee aus. Unter Umständen haben wir es dabei mit einem gleichsam elastischen veränderlichen Gebilde zu tun. Vielfach hat man dies unscharf verschwommene Bild oder elastische Schema dann für die Idee selbst gehalten; so wenn Koffka (Psychologie in: Lehrbuch der Philosophie, hrsg. von Dessoir, S. 548) das Lockesche allgemeine Dreieck für ein noch ungestaltetes chaotisches Gebilde erklärt. Das kann indessen unmöglich stimmen. Wie bereits betont: Auch die höhere Komplexidee ist inhaltlich niemals als solche unklar-unbestimmt. Inhalt und Grenzen der Komplexidee sind z. B. bei den Ideen der Zehnerzahl oder der Farbe-überhaupt klar und fest bestimmt. Und soweit uns wirklich im Gedanken an die Idee ein nebelhaft-unklares Gebilde vorschwebt, hat dies den Charakter des Uneigentlichen, Vorläufigen: „Dies ist nicht die Idee selbst, es ist nur ein Repräsentant, ein Surrogat, ein Vorläufer für sie."

Oft ist es auch so (besonders bei Teilkonstantideen), daß Teile der Idee bereits fest und bestimmt vor uns stehen und nur der Rest noch in Unklarheitsschleier gehüllt bleibt. So etwa, wenn wir von der rechtwinkligen Figur-überhaupt sprechen. Dann steht meist ein rechter Winkel schon in voller Anschaulichkeit vor uns. Hier mag es vielleicht zulässig sein, von partieller Selbstgegebenheit der Idee zu sprechen. Der unklare Teil des Gesamtbildes gehört dann freilich nicht zur Idee selbst. Infolgedessen haftet dem Gesamtbild weiter der Charakter des Uneigentlichen an; er besagt: „noch zu bearbeiten,

nicht die Idee selbst darstellend." Ein neuer Sollindex tritt damit an diesen Gebilden auf.

Hierher gehören auch alle die Ideen, deren konstitutive Elemente uns noch nicht restlos bekannt sind. So steht es besonders bei fast allen komplexeren Ideen von empirischen Gegenständen. Wir kennen noch lange nicht alle konstitutiven Materialelemente etwa des Lebewesens- oder der Pflanze-überhaupt, weder die konstanten noch die alternativen, weder die obligatorischen noch die fakultativen. Auch werden wir hier nie mit apriorischer Gewißheit zu einem Abschluß der Elementermittlung kommen. In diesem Fall enthält das Bild, das wir von der Idee anschaulich vor uns haben, gleichsam Leerstellen, offene Plätze, in die die noch festzustellenden Elemente später einzurücken haben. Natürlich enthält die wahre Idee selbst, das Materialobjekt unserer Ideemeinungen, niemals Leerstellen, ebensowenig wie sie irgendwie unbestimmt sein kann. Leerstellen zeigt vielmehr nur ihre Veranschaulichung, ihr unvollkommenes Bild in uns. An dem leibhaft selbst gegebenen Teil der Idee befindet sich dann an einer Stelle ein vorläufiges „Gerüst", in das die restlichen Materialelemente der wahren, nur unvollkommen erkannten Idee bei fortschreitender Erkenntnis einzusetzen sind. In dem Maße, wie ein solches provisorisches Gerüst an Stelle der wahren Idee steht, haben wir es mit einer gleichsam *schematischen Anschauung* der Idee zu tun. Gerade an den alternativen Stellen einer Idee steht überhaupt häufig ein derartiges Schema. In jedem Fall ist aber eine solche schematische Gegebenheit schon mehr als ein bloßes unanschauliches Meinen. Die unausgefüllten Stellen der Materialelemente sind dabei an Stelle der echten Materialelemente vorläufig neben die selbstgegebenen Partien in das leibhafte Selbst der Idee eingezeichnet. Auch dies ist eine *praktisch* durchaus legitime Veranschaulichungsart der Idee, und es wäre ebenso pedantisch wie überflüssig, ja geradezu denkhemmend, für unser alltägliches Leben eine adäquatere Veranschaulichungsform zu verlangen. Es genügt, daß wir aus einer solchen inadäquaten Gegebenheit heraus in der Lage sind, eine adäquate Veranschaulichung der durch ihr Verhältnis zu Komplexideen bestimmten Gegenstände vorzunehmen. Hier entscheidet sich dann, ob wir die Idee selbst hinreichend erfaßt haben. Man muß sich nur davor hüten, ein solches Ideesurrogat, die Abbreviatur der Idee, für diese selbst zu halten. Und umgekehrt darf man aus der Tatsache, daß eine Idee, so wie wir sie schilderten, im alltäglichen Leben kaum vorkommt, nicht schließen, so etwas gäbe es nicht, die Idee sei also falsch charakterisiert.

Wir sprachen bisher nur von Teilen der Idee selbst als Grundlagen inadäquater Gegebenheit. Weit häufiger stehen aber in solchen Fällen bereits vollgeschlossene Bilder vor uns. Bei den Eidä sind sie natürlich eine adäquate vollwertige Gegebenheit der Idee selbst. Anders, wenn uns z. B. bei der Idee des Dreiecks ein ganz bestimmtes Dreieck vor Augen steht, bei der des Berges ein ganz bestimmter Berg (Eidos oder Individuum). Ein derartiges Bild fungiert niemals für sich selbst, es hat immer den Charakter: „Nicht ich bin gemeint, sondern ich bin nur Repräsentant für etwas anderes, für die Idee selbst." Diese Uneigentlichkeit aller Verbildlichungen ist es, die uns bei den höheren Ideen meist im unanschaulichen Meinen stehen bleiben läßt. Die Überfülle gleichwertiger Verbildlichungsmöglichkeiten führt hier zu einer Lähmung der Verbildlichungstendenz. Nur das Definitive, Konstante pflegt veranschaulicht zu werden. Man denkt: Das veranschaulichte alternative Bild ist ja doch nicht das eigentlich Gemeinte. Trotzdem bildet die gelungene Verbildlichung vielleicht das beste Kriterium für die Erfassung der Idee. Es geschieht deshalb nicht ohne Grund, daß man, um das Verständnis für eine Idee zu prüfen, die Angabe von Beispielen verlangt. Erst dann hat man nicht nur die Materialelemente, sondern auch die Funktionselemente der Idee sicher erfaßt, wenn man eine richtige Verbildlichung von ihr vollziehen kann. Das Funktionselement selbst kann ja nicht unabhängig von seiner Funktion gegenständlich veranschaulicht, sondern nur „vollzogen" werden. Das gilt besonders von den Fällen, wo es sich um weitere und besonders um formale Ideen handelt.

Wenn auch das einzelne Bildbeispiel nicht leicht für die Idee selbst gehalten wird, so besteht doch die Gefahr, in den sämtlichen möglichen Bildern, alternativ verbunden, die Idee selbst zu sehen. Man verzichtet dann auf jede Gliederung nach Materialelementen. Es kann hier nur immer wieder daran erinnert werden, daß die Idee im eigentlichen Sinne, auch soweit sie aus konstanten Elementen besteht, wesensmäßig gegeneinander abgehobene Materialelemente enthält; daß also eidetisch-geschlossene Bilder nur bei den Eidä selbst Ideen sind, sonst aber nur als Beispiele für die Idee fungieren können, als Material, aus dem die Idee selbst erst durch Ideation abgeleitet werden kann. Es ist geradezu das Wesen aller derartigen inadäquaten Gegebenheit der Idee, daß die noch ungelöste Aufgabe bereits für die Lösung eingesetzt wird und an deren Stelle fungiert. An diesem Material ist dann die Ideation erst noch zu vollziehen. Es ist nicht anders wie in der Algebra, die $a + b + c$ nicht nur als Aufgabe, sondern auch als fertige Summe auffaßt und damit operiert.

Damit sind die verschiedenen Ideeveranschaulichungsarten natürlich noch lange nicht vollständig aufgezählt und erschöpfend beschrieben. Das wäre Aufgabe einer eigenen Phänomenologie der Idee. Die ist aber hier nicht unser Ziel. Die phänomenologischen Untersuchungen sollten nur Mittel zur deutlichen Unterscheidung der Idee von ihren verschiedenen bloß phänomenalen Surrogaten sein.

§ 36. Individualideen.

Mehr beispielsweise der weiteren Aufklärung als der Vollständigkeit halber sollen hier noch einige besondere Komplexideen besprochen werden, die geeignet sind, das Verständnis des Bisherigen zu vertiefen und möglichen Einwendungen vorzubeugen. Von besonderer Wichtigkeit sind hier die Individualideen.

Man kann zunächst die Frage aufwerfen, ob es Individualideen überhaupt geben könne. Zwar der Einwand braucht kaum befürchtet zu werden, Ideen seien doch wesensmäßig unindividuell. Die Individualidee kann natürlich ihrem „stofflichen Was" nach selbst niemals individuell sein, sondern sie wird sich lediglich auf bestimmte Individuen *beziehen*, ihnen ideell zugeordnet sein können. Die Individualität würde nicht die gesamte Individualidee durchdringen, wie sie das Individuum durchdringt, sondern sie würde in einer besonderen Stelle der Idee gleichsam aufgesammelt, konzentriert bleiben; die übrigen Elemente der Individualidee blieben unindividuell-numerisch.

Aber ist es nicht der Idee wesentlich, von allem Individuellen völlig abzusehen? Muß nicht bei jeder Ideation das Individuelle von vornherein ausgeschaltet werden? — Der Fall liegt, wie ich glaube, hier nicht anders wie im Verhältnis von Komplexeidos und Konstantidee. Die Konstantidee unterschied sich vom Komplexeidos vor allem durch ihre aufgeschlossene Gliederung. Fortgelassen war in ihr nichts. Warum soll es nun nicht möglich sein, das System der Materialelemente einer Idee auch durch das des Individuellen zu ergänzen, ohne daß wir damit die Ideesphäre verlassen? Nur daß in diesem Fall der Idee nicht erst ein besonderes Eidos zugeordnet wäre. Sie hätte vielmehr zum verbildlichenden Korrelat unmittelbar das einzelne Individuum. Weitere Exemplare oder „Beispiele" könnte eine solche Individualidee natürlich nicht besitzen.

Natürlich genügt eine solche Überlegung nicht, um das tatsächliche Vorkommen von Individualideen zu erweisen. Indessen lassen sich Fälle aufzeigen, in denen so etwas wie das hier Gemeinte in

unserem Denken eine Rolle spielt. So sprechen wir von der Idee eines individuellen Menschen, etwa von der Idee des Messias, von der des deutschen Reichsgründers, von der Napoleonischen Idee oder der Faustischen Lebensidee, die auf ganz bestimmte Individuen zielen, auch ganz bestimmte Forderungen an sie stellen. Solch eine Idee ist durchaus nicht notwendig ein anschauliches Bild. Sondern gemeint ist eine Idee, prinzipiell nicht verschieden etwa von der Idee des Heiligen, des Übermenschen usw.

Die eigentliche Schwierigkeit bei den Individualideen liegt vielmehr darin, das Element genau zu bestimmen, das eine Idee zur Individualidee macht. Man spricht herkömmlicherweise von einem Individuationsmoment am Individuum, das aus einem Allgemeinen ein Individuelles macht. Individualität ist, wie früher gezeigt wurde, durch eine eigentümliche kernhafte Fülle ausgezeichnet, die sich besonders im Vergleich zur Idee und den numerisch-ideellen Gegenständen an ihr zeigt. Einen von der Idee aus entworfenen numerischen Gegenstand können wir auch noch mit dieser eigentümlichen Fülle ausstatten. Diesen das Individuum völlig durchdringenden Zug kann man nun als Individualmoment bezeichnen. Er ist das, wovon es vom numerischen Gegenstand aus gesehen durchdrungen ist, woraus es zutiefst besteht, sein Überschuß über das bloß Numerische.

Das ideelle Korrelat dieses Zuges kann nun als Idee-Element neben alle anderen Materialelemente einer Idee treten. Dies Individuationselement ist dabei nicht nur Materialelement. Es hat vielmehr zugleich eine Funktion. Es gebietet, das Bild der Idee mit der eigentümlichen Fülle auszustatten, die den individuellen Gegenstand als solchen charakterisiert.

Indessen, bisher war noch gar nicht von dem Individuellsten die Rede, was dies (inhaltlich vielleicht einem anderen völlig gleiche) Individuum zu diesem, jenes zu jenem macht. Wir sprachen nur von dem Gemeinsamen, von der eigentümlichen Fülle, die alle Individuen gleichmäßig von unindividuellen Gegenständen unterscheidet. Diese kann in der Tat einmal Urteilsthema sein. Als klarstes Beispiel sei die Idee des Individuums-überhaupt genannt, in der das Individuationselement-überhaupt, nicht ein ganz bestimmtes, eine entscheidende Rolle spielt, so in dem Satz: das Individuum ist der höchste Wert. Hier ist also der Tatbestand gegeben, den Ingarden für in jeder Idee verwirklicht hält (vgl. S. 166). Damit ist aber noch keine Individualidee, eine Idee eines ganz bestimmten Individuums gegeben. Dazu müßte jedes Individuationselement auf ein ganz bestimmtes, auf sein Individuum und kein anderes hindeuten. Das Individuationselement

muß dann also in jeder Individualidee verschieden sein. Diese Verschiedenheit braucht nicht in einer qualitativen Verschiedenheit zu bestehen. Sie liegt einfach darin, daß das eine Individuationselement funktionierend auf dies, das andere auf jenes Individuum hinweist. Was dabei die eigentliche, sozusagen metaphysische Substanz der Dies- und Jenes-Individualität ist, was die „Fülle" dieses von der jenes Individuums unterscheidet (Individuationsprinzip), darauf brauchen wir dabei noch gar nicht einzugehen. Es genügt, daß die Idee eines bestimmten Individuums jeweils ein ganz bestimmtes Individuationselement enthält, das auf ein ganz bestimmtes Individuum hinweist.

In ganz analoger Weise wird es sich mit dem Element verhalten, das numerische, aber unindividuelle Gegenstände von den eigentlichen Ideen unterscheidet. In der Idee numerischer Gegenstände können wir dann ein dem Numeritätsmoment (S. 109 ff.) entsprechendes „Numerisationselement" ansetzen, das die übrigen Materialelemente dieser Idee in der Verbildlichung numerisch vereinzelt, die Entwerfung des rein Numerischen aus der Idee heraus ermöglicht bzw. fordert.

§ 37. Echte und unechte, exakte und inexakte Artideen.

Wir haben im bisherigen lediglich die allgemeine inhaltliche Struktur der Ideen betrachtet, ohne ihre besonderen Inhalte und deren Eigenart zu berücksichtigen. Das würde offenbar ein Vielfaches dieser Arbeit erfordern. Immerhin müssen auch hier die Probleme aufgezeigt werden, die eine Untersuchung wie diese notwendig offenläßt.

Ein solches Problem ist vor allem das der echten und unechten Arten, das neuerdings stärker in den Vordergrund des Interesses gerückt ist. Lotze führt in seiner Logik das Beispiel des roten saftigen eßbaren Körpers an, der gleichmäßig Fleisch und Kirschen unter sich befaßt; ähnliche Beispiele wären: vierbeiniger Gegenstand (umfaßt Tisch und die meisten Säugetiere), nasser Gegenstand und vor allem statistische Kategorien. Solche Gegenständlichkeiten, über die sich eine Reihe eigener sinnvoller Aussagen machen lassen, unterscheiden sich deutlich von anderen wie eßbarer Gegenstand, Frucht, Möbel, Farbe usw. Es gilt nun, sich das Wesen und die Bedeutung dieses Unterschieds klarzumachen; ferner, was denn die unechten Arten eigentlich sind. Eine Lösung dieser Probleme, die Anspruch auf Endgültigkeit erhebt, kann und soll in diesem Zusammenhang nicht erstrebt werden. Es sollen nur die Probleme in dem Ausmaß geklärt

werden, daß von ihnen aus keine prinzipielle Bedrohung unserer bisherigen Ergebnisse zu befürchten ist.

Fasse ich zunächst einmal die Materialelemente des roten eßbaren Saftkörpers ins Auge und betrachte sie auf ihre sachlichen Beziehungen hin, so gewahre ich eine auffallende Zusammenhanglosigkeit? Was hat Röte mit Eßbarkeit oder Saftigkeit zu tun? Zwischen beiden besteht kein irgendwie einsichtiger Sachzusammenhang. Und fast ebenso steht es zwischen Eßbarkeit und Saftigkeit. Dieselbe sachliche Beziehungslosigkeit der konstitutiven Materialelemente läßt sich beim vierbeinigen und nassen Gegenstand feststellen. Es wird hier zum konstitutiven Inhalt der Idee eine vollständig periphere, akzidentelle Bestimmtheit der Einzelgegenstände genommen. Deren zentral-konstitutiver Inhalt, der für alle anderen Bestimmtheiten, deren Veränderungsmöglichkeiten und letzthin für die Gegenstandsidentität im Wechsel den Wesensgrund abgibt, schließt sich planlos und zufällig an die konstitutiven Materialelemente solcher Ideen an. Diese Idee ist inhaltlich gleichsam der auf den Kopf gestellte Einzelgegenstand.

Explizieren wir dagegen echte Arten, wie z. B. Adler, Vogel, Frucht in ihre Materialelemente, so stellen wir zwischen diesen durchgehende und den wirklichen Sachzusammenhängen in den Einzelgegenständen entsprechende Beziehungen fest. Was unter diese Ideen fällt, das ist auch innerlichst verwandt; es ist nicht nur auf ganz äußerliche und zufällige Eigentümlichkeiten hin zu einer Art zusammengefaßt. Es sind die zentralen und wesentlichen Elemente der Einzelgegenstände, die hier zu konstitutiven Materialelementen der Idee gemacht sind. Echte Arten sind hiernach diejenigen, die nicht willkürlich irgendwelche Elemente der Einzelgegenstände den konstanten und alternativen Idee-Elementen zugrunde legen, sondern die sich in ihrem Bau der materialen Struktur der Einzelgegenstände anpassen, ihre zentralen alle anderen beherrschenden und vorzeichnenden Bestimmtheiten möglichst lange und möglichst weitgehend konstant halten, kurz die „Wesensstruktur" des Einzelgegenstandes berücksichtigen. Was das heißt, wird im folgenden Abschnitt (S. 220 f.) noch genauer erläutert werden.

Nun gibt es freilich Ideen, in denen Außenbestimmtheiten die konstitutiven Materialelemente sind, ohne daß ich wagen würde, sie deshalb als unechte Arten zu bezeichnen, wie die Ideen der meisten Kulturprodukte, z. B. Nahrungsmittel, Werkzeug, Fahrzeug. Sind auch hier die zentralen Bestimmtheiten der Einzelgegenstände zu konstitutiven Idee-Elementen gemacht? Können Außenbestimmt-

heiten überhaupt „zentral" sein? — Nun glaube ich von vornherein, daß sich ein scharfer Unterschied zwischen echten und unechten Arten nicht wird machen lassen. Die Übergänge werden in gewissem Ausmaß immer fließend bleiben. Es scheint aber, daß mindestens bei Kulturprodukten (weniger oder gar nicht bei Naturgegenständen) Außenbestimmtheiten, besonders die Eignung zu bestimmten Zwecken, für den Einzelgegenstand zentral und für die Idee konstitutiv sind. Sie bilden hier das immanente Telos, den letzten Wesensgrund dieser Gegenstände, ihre wichtigsten anderen Bestimmtheiten sind als notwendige oder beste Mittel zu diesem Telos abzuleiten. Auch hier ist also letztlich die „Wesensstruktur" des Einzelgegenstandes für den Aufbau der Idee maßgebend.

In diesem Zusammenhang braucht diesen Fragen nicht weiter nachgegangen zu werden. Hier kommt es nur noch darauf an, sich über die Bedeutung des Unterschieds der echten und unechten Arten klarzuwerden. Was sind eigentlich die unechten Arten? Man kann zunächst meinen, unechte Arten seien nicht etwa in der Weise unecht wie eine Fälschung oder ein Surrogat, also Arten minderen Ranges, die vorgeben etwas zu sein, was sie in Wahrheit nicht sind, ein unechter Edelstein etwa oder eine unechte Gesinnung. Vielmehr gebe es sie überhaupt nicht. Der nasse Gegenstand sei ein gegenstandsloser Begriff wie das tugendhafte Dreieck. Hier werde der Schein von etwas erweckt, dem in Wahrheit nichts entspricht. So liegt es nun offenbar nicht. Schon der Vergleich des gegenstandslosen Begriffs, der in sich widersinnig ist, und der unechten Art, die keine ontologische Unmöglichkeit enthält, zeigt den Unterschied. Die Saftfrucht (von der ich sinnvoll sagen kann, sie sei gesund), der grüne Gegenstand (der als solcher für das Auge angenehm ist) sind durchaus mögliche Gegenstände. Es ist sicher nicht angängig, die unechten Arten nominalistisch als bloße Gemeinnamen aufzufassen.

Mir scheint, daß die Bedeutung des unzweifelhaften Unterschiedes von echter und unechter Art nicht auf der Soseinsseite liegen kann. Sie wird vielmehr in der Richtung zu suchen sein, daß den echten Arten eine ganz andere Seinsform zukommt als den unechten. Während jene, was hier nicht näher ausgeführt werden kann, ein gewisses ideelles Eigensein haben — sie sind ja gleichsam in den Einzelgegenständen vorgezeichnet — sind diese mehr oder weniger willkürliche Denkschöpfungen. Ihre Seinsart wird also wahrscheinlich keine andere sein als die der phantasierten Gegenstände.

Wir brauchten danach den Unterschied der echten und unechten Arten in unserer rein auf das Wesen gerichteten Untersuchung nicht

weiter zu berücksichtigen. Für die ontologische, von der Existenzfrage bewußt absehende Betrachtung ist er ohne Bedeutung. Erst eine Untersuchung, die sich mit der Seinsform der Ideen beschäftigt, ferner eine solche, die sich den Ideen nach ihren materialen Besonderheiten zuwendet, wird diese Fragen genauer zu prüfen haben.

Noch von einer anderen Eigentümlichkeit der Ideen muß hier kurz die Rede sein, von dem Unterschied der exakten und inexakten Ideen, auf den besonders Husserl in seinen „Ideen ..." (§ 74) hinweist. Er demonstriert ihn am Unterschied morphologisch-biologischer „Wesen" wie Doldenform, Zackenform usw. von mathematischen etwa geometrisch fest begrenzten „Wesen" wie Gerade, Kreis usw. Die inexakten „Wesen" sind wesensmäßig derart vage, daß es niemals mit Sicherheit möglich ist, zu sagen: Diese Art fällt bestimmt noch unter diese Gattung, die um ein Minimum abweichende dagegen sicher nicht mehr.

Wenn dem so ist, wie ist es dann möglich, daß die Idee aus gesonderten gegeneinander abgehobenen Materialelementen zusammengesetzt ist? Denn unsere bisherige Theorie scheint es notwendig zu machen, daß ein Materialelement entweder zur Idee gehört oder nicht. Es gibt höchstens Unklarheit der Erkenntnis darüber, ob die Idee ein bestimmtes Materialelement enthält. Das ist dann aber keine Unklarheit der Idee selbst, sondern nur eine Unklarheit unseres Bewußtseins von der Idee. Es könnte also scheinbar nach unserer Ideeauffassung keine inexakten Ideen geben.

Doch ist noch ein anderer Ausweg möglich. Sicher gibt es unscharfe Bilder von Einzelgegenständen, Schemata usw. Es gibt auch unklare Gruppen von Gegenständen, bei denen die Zugehörigkeit des einen oder anderen zur Gruppe nicht klar ist. Auch solche Gegenständlichkeiten können nun ohne vorherige Inhaltsbereinigung in Idee gesetzt werden. Dann gehört eben jene Unklarheit des zugrunde liegenden Ideesubstrats mit zu den Materialelementen der Idee. Die Idee selbst ist dann in ihrem inhaltlichen Geltungsbereich nicht klar begrenzt; aber sie ist damit nicht unvollständig.

Das darf freilich nicht so verstanden werden, als ob diese Ideen nun Ideen minderen Grades wären, da sie nicht auf den Einzelgegenständen selbst aufbauen, sondern auf unklaren Bildern von diesen. So wäre es in der Tat, wenn hier nicht materiale Besonderheiten des Ideesubstrats der letzte Grund für die inexakten Ideen wären. Es gibt in diesen Fällen zunächst bestimmte ausgezeichnete Fälle, „Idealfälle", reine Verwirklichungen eines „Wesens". Von diesen weichen die benachbarten Fälle immer mehr ab. Es läßt sich schließlich z. B.

beim Menschen kaum sagen, wo gar nichts mehr von Ansätzen der Verwirklichung dieses idealen Grundwesens gegeben ist. Klar und in der Natur der Sache vorgezeichnet sind hier nicht die Grenzen, sondern gleichsam nur der Mittelbereich der Ideegeltung. Alle scharfe Abgrenzung bleibt mehr oder weniger willkürlich. Es ist daher durchaus im Wesen der Sachlage begründet, wenn auch die Idee dieser Unklarheit des Ideesubstrates in den Einzelgegenständen Rechnung trägt, und die Unbestimmtheit einer Reihe von Materialelementen mit in ihren Inhalt aufnimmt. Über bestimmten Materialelementen bzw. Elementgruppen steht dann innerhalb der Idee ein eigenartiger Unbestimmtheitsindex. An der grundsätzlichen Struktur der Idee wird dadurch nichts geändert. Insbesondere hat die inhaltliche Unbestimmtheit dieser Ideen nichts mit der Unbestimmtheit zu tun, die wir früher als Ideeitätsprinzip abgelehnt haben.

Zu erwähnen ist hier noch, daß wir zu exakten Arten von den Einzelgegenständen aus in der Regel nur durch eine eigentümliche theoretische Idealisierung gelangen, von der bereits die Rede war (vgl. S. 141).

Pfänder unterscheidet in seiner Logik (S. 283 [149], 263 [129]) im ganzen fünf Arten von „Arten". Hier sei kurz versucht, ihre Unterschiede von dem neugewonnenen Standpunkt aus zu beleuchten. Es handelt sich dabei um:

1. Die Art in jedem Fall (z. B.: Schwefel hat das spezifische Gewicht 2,06). Diese Artidee ist ontologisch nicht besonders strukturiert, ihre Eigenart besteht lediglich in der Außenbestimmtheit, daß ein auf sie bezügliches Urteil auch für sämtliche ihr entsprechenden Exemplare Geltung hat.

2. Die Art im Normalfall (z. B.: Der gemeine Adler ist 95 cm groß). Hier handelt es sich um die Artidee, die der vollen „Auszeugung" eines im Einzelgegenstand immanent vorgezeichneten Grundplans entspricht. Auf ihn gehen die Materialelemente der Idee in ihrem Zusammenhang zurück.

3. Die Art im Durchschnittsfall (z. B.: Die Frau ist kleiner als der Mann). Für die Zusammengehörigkeit der Materialelemente dieser Artidee ist die statistische Häufigkeit entsprechender Verhältnisse in den Einzelgegenständen entscheidend.

4. Die Art im typischen Fall (z. B.: Das Kind ist egozentrisch beschränkt; vgl. hierzu auch die übertreibende Karikatur). Der Zusammenhang der Materialelemente in der Idee beruht hier auf einer eigenartigen in den Einzelgegenständen angelegten Entartungstendenz, die durch eine eigentümliche theoretische Idealisierung (der natürlich

keine Wertung zugrunde liegt) gleichsam in Reinkultur dargestellt werden kann.

5. Die Art im Idealfall (z. B.: Die Frau ist die Liebe). Auch hier liegt eine Artidee vor, deren Materialelemente so zusammenhängen, daß sie ein charakteristisches, hier ideales Extrem der allgemeineren Art verbildlichen.

Abschließend sei hier noch begründet, warum wir uns nicht mit den Bezeichnungen Art und Gattung begnügten und für beide den Oberbegriff Idee verwendeten. Zunächst sind Art und Gattung beides relative Bezeichnungen. Ein gemeinsamer Oberbegriff für sie fehlt im Deutschen. Zudem besteht bei ihnen immer die Gefahr der Verwechslung mit der realen Gattung und Klasse (vgl. S. 89). Und schließlich kann man Individualideen nicht mehr gut als Arten bezeichnen.

§ 38. Kinetische Ideen.

Hier soll noch ein Hinweis auf eine Gruppe von praktisch sehr wichtigen Ideen folgen. Alle bisher behandelten Ideen waren in gewissem Sinne statisch; d. h. sie entsprachen starren ruhenden Einzelgegenständen, nahmen in keiner Weise auf deren mögliche Veränderungen Rücksicht. So ist es indessen nicht notwendig.

Zum Wesen des Lebewesens gehört es, daß es eine bestimmte Entwicklung durchmacht; daß Elemente hinzukommen und verschwinden, sich entfalten und ausgewechselt werden usw. Diese Eigentümlichkeiten können nicht nur bei weiteren Komplexideen, sondern auch schon bei den engsten Eidä, ja bei den Individualideen vorkommen. Mit Rücksicht auf diese Vorgezeichnetheit möglicher Veränderung der Einzelgegenstände in der Idee mag diese kinetische Idee heißen.

Man kann zunächst meinen, hier handle es sich um ganz gewöhnliche Alternativideen. Die verschiedenen neuauftretenden und wieder verschwindenden Teile des Einzelgegenstandes seien eben Korrelate obligatorischer Alternativelemente in der Idee. In der Tat gehört zum vollen Verständnis der kinetischen Idee nicht nur die Kenntnis der Elemente ihres Exemplars in einem einzigen Stadium, sondern die aller in den verschiedenen Entwicklungsperioden. Dabei darf nicht das Mißverständnis aufkommen, als könne die Idee der Entwicklung eines Lebewesens nur durch Auflösung der anschaulichen Entwicklungskontinuität in unendlich viele Elemente oder durch Erfassung von deren Zusammenhangsgesetz erreicht werden. Sondern ebenso wie sich ein anschauliches Eidos des statischen So-Grün finde, gibt es auch ein Eidos, ein eidetisch geschlossenes Bild der So-Ent-

wicklung, das im kontinuierlichen Wandel der Entwicklungszustände adäquat erfaßt werden kann; diesen Wandel können wir uns auch durch kontinuierliche Vorstellungsvariation desselben Objekts veranschaulichen. — Aber auch die nicht-eidetische nach Elementen aufgelockerte kinetische Idee im engeren Sinne unterscheidet sich noch von der statischen Alternatividee. Denn erstens muß jeder Einzelgegenstand, der unter die Idee fällt, alle oder eine ganz bestimmte Gruppe der Materialelemente (die obligatorischen) der kinetischen Idee einmal an sich verwirklichen, und zweitens muß er das unter Umständen in einer ganz bestimmten Reihenfolge. Ohne das ist er kein Exemplar dieser Idee. Die Reihenfolge ist bereits durch die Idee selbst vorgezeichnet. Es ergibt sich daraus eine eigenartige Gliederung und Struktur der kinetischen Ideen, bewirkt durch ganz besondere Funktionselemente (genauer: Alternantia), die das zum Ausdruck bringen. Einzelheiten gehören wieder nicht in diesen Zusammenhang.

Doch sei betont, daß es solche kinetischen Ideen nicht nur auf biologischem Gebiet gibt. Auch auf historischem haben sie ihre Stelle, so etwa, wenn von der deutschen Kunst, dem römischen Recht und ihrer Geschichte die Rede ist. In deren Wesen gehört die Entwicklung und Entfaltung nach ganz bestimmten Wesensgesetzlichkeiten mit hinein. Die Struktur dieser Ideen wird sich prinzipiell von der oben geschilderten nicht unterscheiden. Ihre Besonderheit liegt in dem eigentümlichen Zusammenhangsgesetz ihrer Materialelemente; verstehbare Motivation spielt dabei eine maßgebende Rolle. Ihr Substrat bilden vor allem Individuen, die sich nicht bildlich veranschaulichen lassen. Ihre adäquate Erfassung ist dann einzig durch kinetische Individualideen möglich.

Man wird hier auch an die im Anschluß an Ranke in der Geschichtswissenschaft als Ideen bezeichneten Gegenständlichkeiten denken. Was bei Ranke unter diesen Ideen zu verstehen ist, läßt sich kaum eindeutig feststellen. Auch seine Beispiele bringen keine genügende Klarheit. Das aber, was begrifflich von ihm als Idee beschrieben und definiert wird, fällt offenbar unter eine ganz andere ontologische Kategorie als die hier behandelten Ideen. Danach wären die Rankeschen Ideen „herrschende Zeittendenzen", „nicht bloße Gedanken, sondern in erster Linie Tendenzen, an denen die Bedürfnisse des Willens und Gefühle mehr Anteil haben als der Intellekt" (Meinecke, Hist. Z. 111 [1913] S. 585). Tendenzen (ein im übrigen sehr aufklärungsbedürftiges Gebilde) gehören unter die „Kategorie" der realen (wenn auch nicht notwendig mechanischen)

individuellen Kräfte und Wirkungsmächte, nicht unter die der ideellen anumerischen Gegenstände.

Unter Umständen wird auch einmal eine Idee im Sinn dieser Arbeit sich als wirksame „Kraft" erweisen können. Ihrem inneren Wesen nach ist sie aber sicherlich keine „Krafttendenz". Wie freilich solche Ideen dann als „Kräfte" auf Reales wirken können, das ist eine Frage, die in diesem Zusammenhang nicht mehr beantwortet werden kann.

V. Abschnitt.

Idee, Begriff und Wesen.

Vorbemerkung.

> Wer sich vor der Idee scheut, hat auch zuletzt den Begriff nicht mehr.
> Goethe (Sprüche in Prosa).

Die bisherigen Untersuchungen galten noch ausschließlich der Idee. Dabei wurden aber verschiedentlich Theorien berücksichtigt, die sich zum mindesten dem Namen nach auf anderes, auf Begriffe und Wesen, bezogen. Es blieb dabei offen, ob diese Theorien im Grunde schon die Idee selbst meinten oder ob nur eine mögliche Übertragung auf diese vorlag. Die Frage nach dem Verhältnis von Idee, Begriff und Wesen ist jetzt nicht mehr aufschiebbar. Die Klärung dieses Punktes ist für jede Ideenlehre von entscheidender Bedeutung.

In diesem letzten Abschnitt wird es sich äußerlich betrachtet im wesentlichen um terminologische Auseinandersetzungen handeln. Aber terminologische Divergenzen haben immer einen mehr als terminologischen Hintergrund, sofern es nicht lediglich um Namensfragen geht. Meist beruhen sie auf einer ungenügenden Beachtung und Analyse der Phänomene. Im Grunde wird es sich also darum handeln, diese Phänomene zu klären. Eine erschöpfende Behandlung ist dabei natürlich nicht beabsichtigt. Es kann nur versucht werden, unsere Ergebnisse gegen sonst zu erwartende Einwände zu sichern und zugleich anzudeuten, in welcher Richtung hier weitergegangen werden müßte. In diesem Zusammenhang wird zugleich die allgemein ontologische und logische Bedeutung unserer Ergebnisse sichtbar werden.

Erster Teil: Idee, Begriff und Bedeutung.

§ 39. Begriff und Bedeutung bei Husserl und Pfänder.

Vor den Logischen Untersuchungen Husserls glaubte die Logik bezüglich des Verhältnisses von Begriff und Bedeutung zu Wort und Gegenstand vor einem sehr einfachen Sachverhalt zu stehen (vgl. z. B. John Stuart Mill). Jedes Wort meinte einen bestimmten Gegenstand bzw. war mit ihm assoziativ verbunden. Dieser war im Verhältnis zum Wort dessen Bedeutung und bestand in einem realen Gegenstand oder in einem ideellen, d. h. einem Begriff. Der Begriff war dabei im traditionellen Sinne wesentlich mit dem identisch, was hier als Idee bezeichnet wurde. Das ist zugleich der Grund, warum wir ohne Bedenken Theorien, die sich dem Namen nach auf den Begriff bezogen, sofort auf die Idee übertragen durften. Den drastischsten Beweis für diese Behauptung liefert neben anderem die Geschwindigkeit, mit der man Husserl nicht anders wie Plato Begriffsrealismus vorwarf. Das lag viel weniger daran, daß den Kritikern die Idee unbekannt gewesen wäre. Eigentlich wendete man sich nur gegen die vermeintlich in Husserls Ausführungen enthaltene Hypostasierung des Idee-Begriffs. Was aber auch dem Wesen, dem bloßen Sosein, nicht nur der Seinsart nach unbekannt war, das war, wie sich seitdem immer deutlicher gezeigt hat, gerade der von der Idee unterschiedene Begriff und die Bedeutung. Die von Husserl aufgestellten Unterschiede wurden meist überhaupt nicht gesehen. Für eines von beiden, für Begriff oder Idee, war unter den bekannten Phänomenen kein Platz.

In der Tat ist die Frage nach dem Wesen der Begriffe sehr viel schwieriger zu beantworten, als die nach dem Wesen der Idee. Gerade neueste logische Arbeiten haben gezeigt, daß es der Logik bisher noch nicht gelungen ist, sie einwandfrei zu lösen. — Wir halten als für uns in diesem Zusammenhang wesentlich fest: Die traditionelle Logik begnügt sich mit einer Zweischichtigkeit der gedanklichen Ausdrucksgebilde. Es gibt nur die Schicht der Worte und die Schicht der Gegenstände. Zwischen beiden besteht lediglich eine gedankliche Verbindung, ein gedachtes assoziatives Band, dem keine materiale, qualitativ-differenzierte Gegenständlichkeit zukommt.

Dieses Bild ist nun durch Husserl und die auf ihn aufbauenden Logiker vollkommen verschoben worden. Zwischen das Wort und den gemeinten Gegenstand tritt der Begriff oder die Bedeutung als selbständige Gegenständlichkeit (vgl. z. B. Log. Unters., Bd. II S. 42 ff.,

bes. S. 47). Statt der traditionellen Zweischichtigkeit: Wort-Gegenstand, haben wir nunmehr drei aufeinander bezogene Schichten: Wort - Bedeutung (auch Begriff oder Sinn) - Gegenstand.

Es bedarf zunächst einer genaueren Klärung dessen, was Husserl hier unter Bedeutung versteht. Ursprünglich setzt er Bedeutung und Begriff miteinander und mit einer bestimmten Bedeutung von Sinn völlig identisch (vgl. Log. Unters., Bd. II S. 52, 34). Nach der Dissertation von E. Heinrich (Untersuchungen zur Lehre vom Begriff 1910) zu schließen, scheint freilich Husserl später noch eine weitere Bedeutungsdifferenzierung vorgenommen zu haben derart, daß der Begriff einen Teil der Bedeutung bildet, nämlich die Aktmaterie im Gegensatz zum Akt; beide zusammen machen erst die volle Bedeutung aus. Daß bei Husserl häufig die Idee des bedeutenden Aktes als die Bedeutung selbst aufgefaßt wird, soll hier nur der Vollständigkeit halber erwähnt werden (z. B. Log. Unters., Bd. II S. 100). Indessen, die Idee eines Aktes kann niemals etwas Aktjenseitiges, Logisches ergeben, sie führt uns nicht aus dem psychologischen Gebiet heraus. Aus demselben Grunde scheint mir auch die eben erwähnte Unterscheidung von Begriff und Bedeutung (abgesehen von allen anderen Bedenken) keine logisch bedeutsame zu sein. Vermutlich wird sie Husserl inzwischen selbst aufgegeben haben auf Grund der radikalen Unterscheidung noetischer Akt- und noematischer Gegenstandsgebilde (z. B. Log. Unters. Bd. I, Vorwort zur 2. Aufl. S. XIVf.). Im Folgenden sollen Begriff und Bedeutung zunächst nur in der Weise unterschieden werden, wie das bei Pfänder geschieht (Logik S. 272 [139]). Die vermeinte Gegenständlichkeit zwischen Wort und Gegenstand ist danach als Begriff zu bezeichnen; im Verhältnis zu einem etwa mit ihm verknüpften Wort erscheine dieser Begriff als dessen Bedeutung.

Worum es sich bei Husserl handelt, das kann am ehesten aus seinen Beispielen klargemacht werden. Spreche ich von Napoleon einmal als dem Sieger von Austerlitz, ein andermal als dem Besiegten von Waterloo, so ist beidemal ein und derselbe Gegenstand gemeint und betroffen, es liegen aber nicht nur ganz verschiedene sprachliche Ausdrücke vor, sondern derselbe Gegenstand wird offenbar auch in ganz verschiedener Weise logisch erfaßt. In beiden Formulierungen ist Verschiedenes enthalten, obgleich sie auf identisch Dasselbe hindeuten. Das unmittelbar Vermeinte, der „Denkinhalt", durch den hindurch auf den gemeinten Gegenstand hingezeigt wird, das ist hier die Bedeutung (der „formale Begriff" der Scholastik; vgl. Goclen, Lex. phil. p. 428). Im Gegensatz dazu ist der Gegenstand das mittelbar durch diese Denkinhalte hindurch Gemeinte (der „objektive

Begriff"). Bedeutung ist das, was ein Ausdruck über den gemeinten Gegenstand aussagt (Log. Unters., Bd. II S. 46). Besonders instruktiv ist dafür ein Fall wie der des runden Vierecks. Einen einheitlichen Gegenstand für diesen Ausdruck gibt es nicht. Dennoch liegt mehr vor als bei einem bloßen Abracadabra. Dieses Mehr sind eben die Bedeutungen. Ein Fall, wo gleichfalls Bedeutungen ohne Gegenstände vorkommen, sind etwa die Bedeutungen von Wörtern, so wie sie im Lexikon stehen. Sie scheinen hier gleichsam außer Funktion gesetzt und keinen eigenen Gegenstand mehr zu meinen. — Wichtig ist, daß Wort und Begriff nicht notwendig aneinandergekettet sind. Wir können einen Begriff bereits erfaßt haben, zu dem uns das zugehörige Wort noch fehlt, so vor allem vor der Prägung einer neuen Bezeichnung für einen neugefundenen Gegenstand.

An dieser Stelle soll noch keine eigentliche Kritik an diesen Anschauungen geübt werden. Trotzdem erweist sich die wiedergegebene Auffassung des Sachverhalts mindestens als ergänzungsbedürftig. Das, was in einem Ausdruck von einem Gegenstand ausgesagt wird, das, wodurch er bestimmt ist, liegt noch durchaus in der Sphäre des Gegenständlichen, ist eine „Eigenschaft", eine Bestimmtheit, ein gegenständlicher Zug an ihm. Das ist aber nichts spezifisch Logisches, sondern etwas Ontologisches.

Wesentlich eindeutiger ist deshalb die Charakterisierung, die Pfänder in seiner Logik vom Wesen des Begriffs bietet (Logik, II. Abschnitt). Der Begriff ist danach dasjenige Gebilde, das aus sich heraus den (Formal-) Gegenstand entwirft. Je nach der Verschiedenheit der von den Begriffen entworfenen Gegenstände sind auch die Begriffe inhaltverschieden. Begriff und Gegenstand sind aber nicht etwa einander ähnlich, sondern nur intentional aufeinander bezogen: niemals sind die Begriffe Abbilder der Gegenstände. Den Teilen des Gegenstandes entsprechen jeweils eigene Begriffselemente; diese sind ihrem Wesen nach „Meinungen" (S. 275 [141]). Über die Konfiguration dieser Elemente im Begriff spricht sich Pfänder nicht näher aus. Wesentlich ist ihnen die Leistung, zusammen einen Gegenstand aus sich heraus zu entwerfen.

Solche Begriffe können nun offenbar nicht selbst vom Gegenstand ausgesagt werden, wie das bei Husserl schien. Sie vermitteln also höchstens die Aussage einer Bestimmtheit von einem Gegenstand. Insofern ist das besondere Bedenken, das sich gegen Husserls Begriffslehre richtete, hier hinfällig. Nur in einem bereits früher berührten Punkte (vgl. S. 76 f.) scheint mir die Pfändersche Formulierung berichtigt werden zu müssen. Begriffen kann ein Tun, also

auch ein Entwerfen nur in einem übertragenen Sinne zugeschrieben werden. Im einzelnen sei auf die Ausführungen an der genannten früheren Stelle verwiesen. Der adäquate Ausdruck des Sachverhaltes schiene mir zu sein, daß die Begriffe die Entwerfung von Gegenständen ermöglichen und darüber hinaus fordern. Denn es handelt sich jedenfalls um mehr als eine bloße „tote" Möglichkeit, es ist irgendwie der „Sinn" der Begriffe, der sich in der Gegenstandsentwerfung erfüllt. Das ist natürlich noch nicht im Sinne eines grundsätzlichen Einwandes aufzufassen, sondern nur als eine eindeutigere Formulierung dessen, was diese Theorie meint. Darüber hinaus scheint es allerdings von grundlegender allgemein-philosophischer Bedeutung zu sein, daß die logischen Grundgebilde die Struktur des ideellen Sollens (Forderns eines bestimmten gedanklichen Geschehens) aufweisen, also Sollgebilde sind.

Gehen wir von diesem Bild der Sachlage aus, so ist natürlich die Unterscheidung von Idee und Begriff sehr einfach. Jeder Idee entspricht ein von ihr unterschiedenes Meinungsgebilde, durch das sie entworfen wird. Von einer Identität beider kann keine Rede sein. Es fragt sich indessen, ob sich diese scharfe Unterscheidung auch bei genauerem Hinsehen in dieser Form aufrechterhalten läßt.

§ 40. Zur Kritik. — Es gibt keine einfachen direkt-entwerfenden Begriffe. — Einfache Bedeutungen.

Ehe wir zur eigentlichen Kritik dieser Lehren übergehen, scheint es nötig, noch eine Reihe weiterer Unterscheidungen in das wiedergegebene Bild der Sachlage einzuzeichnen.

Grundlegend für unsere weiteren Überlegungen ist der Unterschied von einfachen und zusammengesetzten Begriffen oder Bedeutungen, der innerhalb der eben charakterisierten Begriffe zu machen wäre und der sich als solcher auch bei Heinrich (a. a. O. S. 99) findet. Einfache Begriffe wären dann solche, die gleichsam mit einem Schlag unmittelbar und einheitlich einen Gegenstand aus sich heraus entwerfen, z. B. die Begriffe Napoleon, Italien, Gold, Gelb; zusammengesetzte Begriffe sind solche, die erst mit Hilfe mehrerer einfacher Begriffe ihren Gegenstand erfassen wie „der Sieger von Austerlitz", „das Land Dantes und Virgils", „das gelbe glänzende Metall vom spezifischen Gewicht 19,3", „die Farbe, der die Ätherwellenlänge 590 $\mu\mu$ entspricht". Im allgemeinen gibt die Vielheit der Wörter einen zuverlässigen Index für die Zusammengesetztheit der Begriffe. In zusammengesetzten Wörtern sind meist auch schon die

Begriffe verschmolzen. Es ist sogar zu vermuten, daß der vom Deutschen abweichenden, in mehrere Worte zerlegenden Formulierung fremder Sprachen auch mehrere Begriffe, also eine veränderte logische Struktur entspricht, es sei denn, diese Elemente sind durch Bindestriche verbunden, die sicher logisch nicht bedeutungslos sind. Im Deutschen ist dagegen mit dem zusammengesetzten Wort nur ein einfacher Begriff verbunden. Man vergleiche Begriffe wie „Tatsache" und „matter of fact". — Der gemeinte Unterschied hat nichts zu tun mit dem der einfachen und zusammengesetzten Begriffe nach Pfänder (a. a. O. S. 277). Einfachheit hat dort die Bedeutung der Unteilbarkeit in weitere Begriffe, während hier nur an aktuelle Teillosigkeit, an das Fehlen weiterer Begriffe als natürlicher Elemente eines Gesamtbegriffes gedacht wird. — Es bedarf kaum eines Hinweises, daß einfache wie zusammengesetzte Gegenstände, Individuen wie Ideen unterschiedslos von einfachen wie zusammengesetzten Begriffen bezielt werden können.

Nicht minder wichtig ist eine Unterscheidung, die noch innerhalb der einfachen Begriffe eingeführt werden muß, die der direkten vollen und der indirekten unerfüllten Begriffe. Die direkte Bedeutung ist diejenige, die den Gegenstand unmittelbar selbst bezielt in seiner ganzen Gegenstandsfülle ohne Hervorhebung irgendeiner besonderen Bestimmtheit an ihm; so etwa Sokrates, Gold (in: „Gold ist ein Metall"). Der indirekte Begriff bezielt zwar gleichfalls den ganzen Gegenstand, kommt aber auf einem ganz anderen Wege an ihn heran. Das eindeutigste Beispiel geben hier okkasionelle Ausdrücke in konkreter Funktion wie „dieser", „heute" usw. Hier liegt zwar ein einfacher Begriff vor; aber er gibt uns nicht den gemeinten Gegenstand unmittelbar in seiner ganzen Fülle. Unmittelbar gegeben ist durch ihn nur seine okkasionelle Bestimmtheit. Aus ihr muß der volle Gegenstand erst abgeleitet werden. Er kann hier also nur indirekt durch seine okkasionelle, aber in der konkreten Situation durchaus eindeutige Bestimmtheit hindurch entworfen werden. Daß alle zusammengesetzten Begriffe auch indirekte Begriffe sind, versteht sich von selbst.

Es ist nun auf den ersten Blick eine auffallende Tatsache, daß es zu einem Gegenstand jeweils nur eine einzige direkte Bedeutung gibt. Unbegrenzt dagegen ist stets die Zahl der indirekten Bedeutungen. Bei ihnen bedarf es deshalb in der Tat eines eigentümlichen logischen Zwischengebildes, das erklärt, wie ein und derselbe Gegenstand in verschiedener Weise gefaßt und entworfen werden kann. Wie aber steht es bei den einfachen direkten Begriffen?

Gehen wir hier zur Analyse einzelner Sachverhalte über! Als Beispiel nehmen wir die Subjektsgebilde in Sätzen wie: „Sokrates ist ein Mensch", „Gold ist schwer". In beiden Fällen handelt es sich angeblich um direkte einfache Begriffe, die die Subjektsgegenstände entwerfen. Bei unbefangener Betrachtung scheint es mir indessen unmöglich, an der Subjektsstelle etwas anderes aufzufinden als das Wort Sokrates und den Gegenstand, den es meint (zunächst als Formalobjekt). Lediglich ein Meinungsstrahl geht vom Wort zum Gegenstand hinüber, der in sich keinen „Stoff" enthält (vgl. S. 64). Ein materialhaltiges Zwischengebilde dagegen, das etwas über den Gegenstand aussagt oder seine Entwerfung ermöglicht, scheint mir im Fall der direkten Meinung nicht feststellbar zu sein. Unmittelbar weist das Wort hier auf den Gegenstand in seiner ganzen Fülle hin, so wie er dasteht, läßt ihn nicht etwa irgendwie aus sich hervorgehen. Eine Sokratesbedeutung neben dem Sokrates selbst würde eine zwecklose Verdoppelung enthalten. Die Bedeutung des Wortes Sokrates ist eben in gewissem Sinne der reale Sokrates selbst in seiner Eigenschaft (Rolle) als Meinungsgegenstand des meinenden Wortes Sokrates. In der Tat scheint es im allgemeinen der Meinungsgegenstand zu sein, nicht ein imaginärer Begriff, den wir mit der Frage nach der Bedeutung eines Wortes erfahren wollen; so etwa, wenn wir fragen: „Was bedeutet das Wort ‚Volumen', was ist seine Bedeutung?" — Antwort: „Die Eigenschaft eines Körpers, Raum zu erfüllen", also eine ontologische Bestimmtheit, nichts Logisches[1]).

Damit soll freilich nicht behauptet werden, daß das, was man gemeinhin als Bedeutung bezeichnet, *immer* mit dem intentionalen Gegenstand identisch sei. Nicht grundlos klingt es lächerlich, wenn ich sage: „Die Bedeutung des Wortes Sokrates lebte von 469 bis 399 v. Chr."; ja es ist geradezu falsch, sich so auszudrücken. Denn die Bedeutung des Wortes ist nicht verurteilt und getötet worden, sondern sie besteht auch heute noch. Das zeigt uns, daß das Wort Bedeutung auch noch einen Eigensinn haben muß (den das Wort Begriff nicht teilt!), daß Bedeutung in der Tat etwas Drittes neben Wort und Gegenstand sein kann, nur daß es sich nicht mit dem deckt, was man neuerdings darunter verstehen und zum Fundament der Logik machen wollte. Die *Bedeutung* des Wortes Sokrates verstehen ist etwas

1) Als unmöglich erweist sich diese Antwort freilich auf die Frage: „Was ist der Begriff von Volumen?" Hier wird deutlich, daß das, was wir im alltäglichen Leben als Begriff bezeichnen, und was wir im folgenden Paragraphen dafür neu aufnehmen werden, sich wesentlich stärker von der „Bedeutung" unterscheidet, als das bisher angenommen wurde.

anderes als das be-deutende Wort oder den be-deutenden Menschen Sokrates verstehen; schon der Ausdruck Verstehen müßte hier offenbar jedesmal einen verschiedenen Sinn haben.

Die Bedeutung eines Wortes erfasse ich dann, wenn ich erkenne, auf welchen Gegenstand das Wort hindeutet, wohin der dem Wort beigelegte intentionale Meinungsstrahl zielt. (Auch dieses dem Wort beigelegte Meinen scheint weniger ein Tun von ihm als ein in ihm enthaltenes ideelles F o r d e r n eines Tuns bzw. Geschehens zu sein.) Dieser Gegenstand braucht im Bedeutungsverstehen durchaus nicht selbst gegenwärtig zu sein. Es genügt das Erfassen der Meinungsrichtung, das vermeintliche Wissen, wo der gemeinte Gegenstand zu finden ist. Dieses Meinen (der „Meinungsstrahl") schafft so zunächst eine intentionale Stellungsrelation zwischen Wort und Gegenstand (vgl. auch S. 64). Auf dieser Beziehung sind wieder mannigfaltige Relationsbestimmtheiten der Relationsglieder aufgebaut. Die Relationsbestimmtheit des Wortes, die darin besteht, daß es kraft des vom Wort ausgehenden Meinungsstrahls und der darauf aufgebauten intentionalen Stellungsrelation auf einen bestimmten Gegenstand hinzeigt, scheint mir nun dasjenige zu sein, was man gemeinhin als Bedeutung des Wortes bezeichnet. Die Bedeutung des gegenstandsmeinenden Wortes Gold ist seine „Eigenschaft", den Gegenstand Gold zu meinen. Diese Bedeutung habe ich verstanden, wenn ich weiß, ob das Lautgebilde außer seiner inneren Zusammensetzung noch die Eigenschaft hat, den Gegenstand Gold zu bezeichnen. Entsprechend ist die Bedeutung von Funktionswörtern ihre „Eigenschaft", einen gedanklichen Vorgang zu fordern. Die Bedeutung ist demnach die Außenbestimmtheit eines Wortes im Hinblick auf seinen Meinungsgegenstand, also etwas Unselbständiges a m Wort, keine eigene Gegenständlichkeit z w i s c h e n Wort und Gegenstand, die ein selbständiges Gebiet für eine Wissenschaft von den Bedeutungen abgeben könnte. Wir kehren damit bezüglich der einfachen direkten Bedeutungen im wesentlichen zur alten Zweischichtenanschauung zurück.

Zur weiteren Charakterisierung dieser ontologischen Struktur sei noch erwähnt: Das Interjekt der Bedeutungsbeziehung, der Meinungsstrahl, durch den Wort und Gegenstand verbunden sind, ist stofflich überall gleich. Wollte man diesen Meinungsstrahl Begriff nennen, so gäbe es nur völlig gleiche Begriffe. Nur die verschiedene Richtungsbestimmtheit dieser Meinungsstrahlen, die keine Innenbestimmtheit in ihnen ist, weist uns von den Worten aus einmal auf diesen, ein andermal auf jenen Gegenstand. Wodurch könnte auch der bloße Meinungsstrahl sonst qualitativ differenziert sein? — Darin

liegt freilich, daß der einfache Meinungsstrahl nicht imstande ist, Gegenstände zu entwerfen. Er greift nur einzelne aus den uns bekannten Gegenständen heraus, holt sie aus der Masse unserer Vorstellungsinhalte hervor. Gegenstände neu zu entwerfen vermag nur der zusammengesetzte Begriff, von dem noch die Rede sein wird. Der schlichte Meinungsstrahl dagegen kann prinzipiell nur bereits gegebene Gegenstände thematisch herausgreifen, braucht aber auch gar nicht mehr zu leisten. Im einzelnen ließe sich das freilich nur an Hand einer ausführlichen Analyse des Wesens des logischen Entwerfens, seiner Mittel und seiner Möglichkeitsbedingungen dartun. Dabei wäre auch zu prüfen, wodurch etwa der behauptete einfache Begriff Schwefel befähigt sein könnte, den Gegenstand Schwefel aus sich heraus neu zu entwerfen. Müßte er dazu nicht eine Art von Miniaturbild des Gegenstandes enthalten, analog dem Bildchen auf dem Diapositiv?

Es ist natürlich auch ausgeschlossen, hier eine genauere Analyse des neugefaßten Bedeutungsphänomens zu geben. Das würde von dem eigentlichen Ziel dieser Arbeit, das immer ein ontologisches bleibt, zu weit abführen. Nur folgende Punkte seien noch zur Klärung hervorgehoben:

1. Bedeutung ist als Außenbestimmtheit ihrem Wesen nach an Worte oder sonstige meinende Symbole, z. B. Schriftzeichen, geknüpft. Sie ist immer Bedeutung *von* etwas. Wort und Bedeutung sind natürlich voneinander verschieden. Aber sie bleiben trotzdem aneinander gebunden. Wohl kann ich durch schlichten Hindeutungsakt einen Gegenstand wortlos meinen. Aber eine Bedeutung kann einen Gegenstand immer nur meinen als Bedeutung eines Wortes.

2. Jedes gegenstandsmeinende Wort (soweit die Worte nicht synonym sind als Träger gleicher Bedeutungen, wie etwa München, Munich, Monaco), hat seinen eigenen unmittelbaren Gegenstand, Gegenstand hier im weitesten Sinne verstanden. Gegenstandslose Bedeutungen kann es — das wird im folgenden noch deutlicher werden — nur bei zusammengesetzten Bedeutungen geben. Nur durch die Beziehung auf einen unmittelbaren Gegenstand hat ein Wort überhaupt eine Bedeutung. Es ist also unzutreffend, daß es mehrere direkte Bedeutungen für denselben Gegenstand, und verschiedene Gegenstände für dieselbe direkte (unmittelbare) Bedeutung gibt. — Auch das Wort, losgelöst von jeder Funktion, etwa im Lexikon, hat seinen unmittelbaren Gegenstand, nur daß dieser noch nicht in der eigentümlichen Weise logisch funktioniert, von der noch die Rede sein soll.

Man wird nun sicher einwenden, das intentionale Gegenstück von Wörtern wie „Pferd", „Mensch" usw. sei doch kein Gegenstand;

erst wenn wir von dem Pferd, dem Menschen usw. reden, könne überhaupt von einem Gegenstand gesprochen werden. Vorher liege etwas gänzlich Unbestimmtes, ontologisch noch völlig Ungreifbares vor. Das wird indessen zunächst weitgehend davon abhängen, was man unter Gegenstand versteht. Man kann damit einmal alles Meinbare überhaupt bezeichnen. Man kann, wie es hier geschieht, darunter alles Meinbare mit Ausnahme der gerade meinenden Wörter, Bedeutungsbeziehungen und Bedeutungsbestimmtheiten begreifen. Oder man kann, wie das häufig in der phänomenologischen Philosophie geschieht, darunter lediglich thematisch gefaßte, „zum Gegenstand" gemachte Gebilde verstehen, zu denen auch das Nichts gehören kann. Er ist dann das, von dem etwas gemeint wird. Diese Bedeutung ist also wesensmäßig relativ auf unser jeweiliges thematisches Interesse. Daneben kämen noch eine Reihe von engeren Bedeutungen in Betracht, die etwa Gegenstand in Gegensatz zu Eigenschaft oder Bestimmtheit, Relation usw. setzen, die aber hier von vornherein außer Betracht bleiben. — In keinem Falle aber darf der Umstand, daß die unmittelbaren Gegenstände einfacher direkter Ausdrücke oft in eigentümlicher anumerischer Unbestimmtheit dastehen, einen Einwand gegen ihre Gegenständlichkeit bilden. Diese Unbestimmtheit war ja das Kennzeichen eines ganzen ontologischen Gegenstandsreichs, eben des Ideenreichs. Sprachliche Besonderheiten, wie etwa der Einfluß der Artikellosigkeit im Deutschen auf die Vollständigkeit des Ausdrucks, brauchen uns hier nicht zu berühren; vgl. hierzu auch S. 101.

Von größerer Bedeutung als diese Überlegungen scheint die Auseinandersetzung mit Argumenten zu sein, die mehr auf indirektem Wege einfache Begriffe auch im Fall der direkten Meinung notwendig zu machen scheinen. Es besteht ein evidenter Unterschied zwischen einem Urteilsgedanken und dem von ihm gemeinten Sachverhalt, der jenseits des Urteils steht. „Kein Bestandteil des Sachverhalts bildet daher einen Bestandteil des Urteils" (Pfänder, Logik S. 174 [40]). Danach scheint es unmöglich, daß im Fall der direkten Ausdrücke die Worte unmittelbar auf Gegenstände hindeuten. Denn im Urteil bedarf es ausnahmslos und notwendig der Zwischenschicht der gedanklichen Begriffe, die die Elemente des Urteils bilden müssen, auch bei Urteilen, in denen an Subjekts- oder Prädikatsstelle einfache direkte Ausdrücke stehen.

Eine erschöpfende Auseinandersetzung mit dieser für die ganze Logik grundlegenden Anschauung kann naturgemäß an dieser Stelle nicht vorgenommen werden. Immerhin muß das bisher gezeichnete

Bild gegenüber dieser radikalen Bestreitung seiner Möglichkeit mindestens als widerspruchsfrei erwiesen werden.

Unbedingt festzuhalten ist an der Verschiedenheit von Urteil und Sachverhalt. Noch untersuchungsbedürftig scheint mir dagegen das Entwerfensverhältnis zwischen beiden zu sein. Ist es wirklich so, daß der Sachverhalt aus der Schicht der Urteile wie ein Projektionsbild hinausprojiziert wird (a. a. O. S. 176), so daß nichts aus der Schicht des Urteils in die des Sachverhalts eingehen und in beiden zugleich vorkommen kann? Ist es nicht auch denkbar, daß die unmittelbaren Gegenstände der Wortbedeutungen die Elemente des Urteils bilden und damit zugleich das Material, aus dem der Sachverhalt aufgebaut, gleichsam konstruiert wird? Nur daß diese Gegenstände im Urteil anders verbunden sind als im Sachverhalt, hier zu sachverhaltlicher Einheit, dort logisch-funktional wie zu bearbeitendes Konstruktionsmaterial, mit dem in bestimmter Weise zu verfahren ist, damit daraus der Sachverhalt hervorgeht. Es ist doch offenbar auch sonst möglich, nicht bloß Gedanken, sondern auch Gegenstände unmittelbar miteinander gedanklich zu verbinden, sie zu gliedern, zu kombinieren, zu teilen, zu ordnen usw., wodurch natürlich zunächst noch keine Sachverhalte, sondern nur Gegenstandsordnungen und -gliederungen entstehen. Warum soll es da nicht möglich sein, daß sich auch das logische Denken unmittelbar an Gegenständen betätigt und daß entsprechend auch Gegenstände Elemente von Urteilen usw. bilden? Der Unterschied der spezifisch-logischen Gebilde von den gedanklich bearbeiteten ontologischen Gebilden wäre dann lediglich der, daß hier die Gegenstandselemente bereits statisch verbunden sind, nicht über sich hinausweisen, während ihre logische Verbindung gleichsam dynamisch erst die Herstellung solcher sachlicher Verknüpfungen, so auch die Entwerfung von Sachverhalten fordert.

Es mag freilich immer noch befremdend klingen, ein Urteil enthalte Gegenstände. Dieser Eindruck wird indessen bei ausreichender Vergegenwärtigung des Sachverhaltes verschwinden. Man denkt beim Urteil unwillkürlich zunächst noch zu sehr an das Urteilen oder an das, was beim Urteilen in unserer Seele, wo nicht gar in unserem Kopf, vorgeht. Das können natürlich niemals die Gegenstände draußen sein. Die Materialobjekte sind nicht als solche Urteilsbestandteile, so wenig wie sie in unseren auf sie bezüglichen Vergegenwärtigungen, Erinnerungen usw. realiter enthalten sind. Auch in das Urteil sind die Gegenstände nur intentional einbezogen, und ihre Bearbeitung und ihr Einbau in Sachverhalte wird nun durch die spezifisch logischen

Funktionsbegriffe gefordert. Die Funktionsbegriffe machen dabei die Verbindung der Gegenstände zur logischen.

Auf die sonstigen Gründe für die Unterscheidung direkter einfacher Begriffe von den Gegenständen braucht hier nicht mehr ausführlich eingegangen werden. Als wesentlichen Unterschied hebt Pfänder (a. a. O. S. 272) hervor, nur der Gegenstand Schwefel sei gelb, nicht dagegen der Begriff Schwefel. Daher müßten beide voneinander verschieden sein. Sicher hat es keinen Sinn, den Begriff Schwefel als gelb zu bezeichnen. Aber daraus kann noch nicht abgeleitet werden, daß es einen solchen Begriff im Unterschiede zum Gegenstand überhaupt gibt. Es ist mir bisher nicht möglich gewesen, scheint mir aber auch objektiv unmöglich zu sein, ein derartiges Gebilde zu sehen und näher zu charakterisieren. — Daß übrigens bereits der vom Materialgegenstand zu unterscheidende Intentional- oder Formalgegenstand qua intentional nicht im eigentlichen Sinne gelb oder schmelzbar sein kann, wie der Materialgegenstand, ist bereits von Husserl hervorgehoben worden („Ideen . . ." S. 184: Der [phänomenologisch reduzierte] Baum kann nicht abbrennen wie der reale Baum selbst).

Ein weiteres Argument, das vor allem von Husserl zugunsten der Unterscheidung speziell von Begriff und Ideegegenstand angeführt wird, muß hier kurz besprochen werden. Begriffe werden danach gebildet, Ideen dagegen sind unabhängig von begriffsbildenden Akten. Die Frage, inwieweit ideelle Gegenstände überhaupt von produktiven geistigen Akten abhängen, muß hier offenbleiben. Sie gehört in den Zusammenhang der Fragen nach dem Dasein und der Seinsweise der Idee. Der ganze Unterschied kann aber überhaupt nicht sinnvoll verstanden werden, solange nicht klar ist, wodurch sich Begriff und Idee dem Wesen (Sosein) nach unterscheiden. Denn sicher ist die Idee nicht ein einfaches Abbild des Begriffs lediglich von anderer Seinsart.

Nach all dem scheint es mir nicht möglich zu sein, von der Idee einen ihr entsprechenden direkten einfachen Begriff zu unterscheiden. Die Idee ist das Einzige, was sich außer Wort, richtungsbestimmten Meinungsstrahl und Bedeutungsbestimmtheit aufweisen läßt.

Was kann von unserem Standpunkt aus dann aber die Rede von Begriffsbildung überhaupt noch besagen? Sicher hat es auch bei einfachen direkten Ausdrücken, wie etwa Schwefel, Gelb usw., einen Sinn, davon zu sprechen. Die Frage ist nur, w a s hier eigentlich gebildet wird. Genau betrachtet scheint es sich mir darum zu handeln, daß 1. ein Gegenstand für sich herausgefaßt oder eine Gruppe von Gegenständen gedanklich zusammengefaßt („zusammenbegriffen")

und in mannigfacher Weise bearbeitet wird; 2. diesen gedanklich gefaßten Gebilden ein Wort als intentionales Symbol zugeordnet wird. Dieser Abgrenzungs- und Zuordnungssachverhalt würde wohl am angemessensten durch die Ausdrücke „gedankliche Aufteilung der Gegebenheiten" und „Bedeutungsbildung" oder „Bedeutungsverleihungen" Rechnung getragen. Auf Wesen, Bedingungen, sachliche Grenzen und Vorzeichnungen für solche Akte kann und soll hier nicht näher eingegangen werden.

Eine logische Theorie des Begriffs hätte besonders den zuerstgenannten Akt und die dabei auftauchenden Gebilde noch näher zu untersuchen. Offenbar handelt es sich dabei zunächst darum, gedankliche Grenzen in die Gegenstände einzuzeichnen, durch die sie gedanklich begrenzt, gegeneinander abgegrenzt und umgrenzt werden, analog den Grenzen der künstlichen Teile, von denen im ersten Abschnitt die Rede war. Diese Grenzen, von denen der Gegenstand (als Inhalt) eingefaßt ist, können mehr oder weniger scharf oder unscharf, klar oder unklar, fest oder fließend, weit oder eng sein. Sie fungieren dabei zugleich als Greifformen, mit deren Hilfe der Gegenstand selbst thematisch ergriffen, aus seiner Umgebung herausgehoben werden kann. Diese Griffgrenzen werden wohl auch als begriffliche Grenzen bezeichnet selbst da, wo es kein eigentlicher Begriff ist, durch den diese Grenzziehung vermittelt wird, sondern ein unmittelbarer grenzziehender Akt. Es hätte einen guten Sinn, diese die Gegenstände umfassenden Greifformen in dieser ihrer Rolle selbst als Begriffe zu bezeichnen, obwohl das nicht sprachüblich ist. Dann wäre jeder Gegenstand deutlich von seinem Begriff unterschieden. Aber diese Begriffe, die natürlich in gewisser Richtung einfach sein können, dürfen darum nicht mit den einfachen direkt-entwerfenden Begriffen identifiziert werden. Sie entwerfen nicht den Gegenstand von außerhalb, sondern sie sind ihm selbst eingezeichnet. Das Alter von 21 Jahren selbst (diese ontologische Bestimmtheit) bildet etwa die begriffliche Grenze der Geschäftsfähigkeit. — Nicht jedem Gegenstand entspricht auch eine solche ihm eigentümliche Greifform. Da sie sich nur nach Gestalt, Umfang, Schärfe usw. unterscheiden, können sie für inhaltverschiedene, aber gestalt- und umfanggleiche Gegenstände (etwa einen roten und einen grünen Kreis von gleichem Radius) genau gleich sein.

Häufig wird nun von der Sprache die ganze so umgrenzte Sache selbst in ihrer gedanklichen Umgrenztheit als Begriff bezeichnet. Man spricht etwa von Italien und Europa, von Demokratie oder Nation als scharfen oder unscharfen, klaren oder unklaren,

festen oder fließenden Begriffen, je nachdem ihre Grenzen scharf oder unscharf, fest oder fließend usw. sind. Und man sagt, zwei Menschen verbinden mit demselben Wort verschiedene Begriffe, und meint dabei nicht, daß sie für dieselbe Sache zwei verschiedene Begriffe haben, sondern daß sie zwei verschiedene Sachen meinen. Dann hat natürlich jeder Gegenstand seinen eigenen einfachen Begriff, aber nur, weil beides zusammenfällt. Doch ist diese Begriffsbedeutung offenbar schon eine uneigentliche, übertragene. Man kann zwar sagen, der Begriff Okzident oder Nation sei ein historischer, sei umstritten, sei in Bildung oder Auflösung, aber man wird niemals sagen, der Begriff Okzident reiche etwa bis zum Bosporus, der Begriff Nation sei eine Gemeinschaft, bestehe aus Kulturmenschen (die umfaßt er nur). — Worauf es indessen hier ankommt: Niemals ist ein solcher Begriff entwerfendes Gebilde, er behält seinen Platz an den ontologischen Gegenständen. Zu einer Wiederherstellung der Dreischichtentheorie kann es von dieser Seite nicht kommen.

§ 41. Zusammengesetzte Bedeutungen und Begriffe.

Nach dem Vorangehenden muß es so scheinen, als gäbe es nun überhaupt nur noch Worte, ihre Bedeutungsbestimmtheiten und ihre Gegenstände. Trifft dies Bild aber auch bei den zusammengesetzten Begriffen zu? Ist es wirklich so, daß „der", „Sieger", „von", „Austerlitz" alle auf einen besonderen Gegenstand verweisen? Kann überhaupt aus mehreren direkten Bedeutungen, aus denen doch eine zusammengesetzte Bedeutung besteht, etwas Neues hervorgehen, was mehr ist als die Summe der einzelnen Bedeutungen?

Zunächst ist das eine klar: Wir haben es hier nicht mit einem bloßen Aggregat von isolierten parallel verlaufenden Bedeutungen zu tun. Wenn auch noch einzelne direkte Unterbedeutungen als Elemente der zusammengesetzten Bedeutung zu konstatieren sind, sie alle konvergieren doch auf einen einheitlichen Gesamtgegenstand, der etwas anderes ist, als die bloße Summe der von den Unterbedeutungen bezielten Gegenstände. Es ist offenbar so, daß die Elemente eines zusammengesetzten Ausdrucks neben ihren Eigenbedeutungen gemeinsam noch eine Gesamtbedeutung tragen, kraft deren sie auf einen einheitlichen Gesamtgegenstand hinweisen, „der Sieger von Austerlitz" z. B. auf den Menschen Napoleon.

Aber wie ist nun so etwas möglich? Ausgangspunkt auch für die Gesamtbedeutungen müssen offenbar die einzelnen einfachen und direkten Unterbedeutungen sein. Sie alle sind aber von vornherein

hineingestellt in einen bestimmten Funktionszusammenhang, sie haben zu funktionieren als Elemente der Gesamtbedeutung. Aus ihren unmittelbaren Gegenständen baut sich dann der Gesamtgegenstand auf. Zum Teil werden sie dabei in den Gesamtgegenstand „eingebaut". Wieder haben wir es also mit einem meinend-fordernden Sollgebilde zu tun; es gebietet diesen Aufbau. Und durch Vollzug dieser Forderung entsteht dann synthetisch der Gesamtgegenstand.

Im konkreten Fall kann man sich das so veranschaulichen. Das Wort „Austerlitz" verweist zunächst auf einen bestimmten Ort der Erdoberfläche, in Verbindung mit „Sieger" genauer auf ein bestimmtes kriegerisches Ereignis. „Sieger" ist dabei zunächst eine allgemeine Idee[1]). Aus der ganzen Verbindung geht aber hervor, daß der gemeinte Gesamtgegenstand keine Idee sein soll, sondern ein Individuum, das dadurch bestimmt ist, daß es Sieger ist. Das „der" weist noch in unterstreichender und die Einzigkeit zum Ausdruck-bringender Weise auf dies Individuum hin und fordert entsprechende Gestaltung (wie das im Wesen der Funktionsausdrücke liegt, die ihren Sinn erst durch Bearbeitung von Gegenständen entfalten), das „von" bezieht den Sieger auf Austerlitz, bestimmt ihn dadurch genauer usw. Aus den einzelnen durch die Unterbedeutungen gegebenen Bestimmtheiten lassen sich schließlich auch die übrigen Bestimmtheiten ableiten und so der Gesamtgegenstand entwerfen.

Im einzelnen mögen hier sehr verschiedene Verhältnisse vorliegen. Ein Gegenstand läßt sich logisch auf die verschiedenste Weise entwerfen. Eine Unterbedeutung, die substantivische, umfaßt dabei bereits den gesamten Gegenstand, bildet gleichsam den Kern, das Feld für alle näheren Bestimmungen durch weitere Untermeinungen. Untermeinungen gehen dann im übrigen entweder auf Teile, Seiten, oder auf Außenbestimmtheiten usw. Sie brauchen also keineswegs nur Innenbestimmtheiten des Gesamtgegenstandes zu beziehen. — Zur genauen Ermittlung der ganzen Struktur wären natürlich sorgfältigere Analysen erforderlich, als das in diesem Zusammenhang möglich und notwendig war.

1) Hier zeigt sich die eminente logische Bedeutung der Ideen, die freilich zunächst völlig in logische Formungen impliziert sind. Die Idee als Beziehungspol der Außenbestimmtheit, die ein Gegenstand auf Grund seiner ideellen Relation zur Idee an sich trägt, ist Mittel der Gegenstandsbestimmung auch in Aussagen über Individuelles. Sie steht also keineswegs nur an der Peripherie des täglichen Denkens, ist nur für die Wissenschaft, womöglich nur für die Ontologie von Bedeutung, sondern sie ist eins der wichtigsten Hilfsmittel allen logischen Bestimmens. Sie durchsetzt und bedingt damit unser gesamtes Geistesleben.

Wie verhält sich nun der hier skizzierte Sachverhalt zu dem, was bezüglich der einfachen direkten Bedeutungen im vorangehenden Paragraphen festgestellt wurde? Zunächst liegt in der Tat ein Unterschied insofern vor, als sich zwischen dem Gesamtgegenstand und den einzelnen Worten eine besondere Schicht befindet, die durch die Unterbedeutungen inhaltlich bestimmt wird. Aber woraus besteht diese? Grundsätzlich aus demselben Material, aus dem bereits die unmittelbaren Gegenstände der direkten Ausdrücke bestanden. Das besondere Material ist also offenbar nichts dieser Zwischenschicht Eigentümliches. Dies liegt vielmehr in der Art, wie diese Elemente in ihrer Funktion für die Entwerfung eines Gesamtgegenstandes kooperieren. Sie selbst sind gar nicht Endpunkte gegenständlicher Zielung, sondern Durchgangspunkte, gelangen im Normalfall gar nicht zu selbständiger Gegebenheit. Durch sie geht die thematische Meinung hindurch. Ihr Eigengegenstand wird nicht explizit als Gegenstand bewußt, sondern fungiert von vornherein als bloßes Mittel zur Entwerfung des Gesamtgegenstandes. Diese Zwischenschicht aus in Funktion stehenden Gegenständen von Unterbedeutungen bildet eine eigentümliche gedanklich-logische Einheit, ein logisches Sollgebilde eigener Art, verschieden von dem, was zuvor als Urteil bezeichnet wurde. Es scheint deshalb gerechtfertigt, auch für sie eine besondere Bezeichnung zu verwenden, und als solche scheint der hergebrachte Ausdruck Begriff im wesentlichen angemessen zu sein. „Sieger von Austerlitz", „Besiegter von Waterloo", „Gefangener von St. Helena" sind danach verschiedene Begriffe des Gegenstandes Napoleon, verschiedene Formen, ihn logisch zu fassen.

Der Begriff ist also das Mittel, einen Gegenstand, den Begriffsgegenstand, zu entwerfen, zu identifizieren und gegebenfalls zu konstruieren. Wo ein solches Mittel nicht erforderlich ist, wo eine Wortbedeutung direkt auf einen Gegenstand hingeht, da fehlt jede Möglichkeit, einen den Gegenstand meinend-entwerfenden und von ihm verschiedenen Begriff abzuheben. Der Begriff ist seinem Wesen nach vermittelnd. Es gibt natürlich nicht nur in der Sphäre der zusammengesetzten Ausdrücke solche Begriffe. Auf die einfachen i n direkten Ausdrücke, vor allem die okkasionellen, wurde ja bereits hingewiesen. Auch hier ist der unmittelbare Gegenstand solcher Ausdrücke ein anderer als der, auf den das Wort in konkreter Situation als seinen endgültigen Gesamtgegenstand hindeutet. Das zeigt sich, wenn ein solcher Ausdruck aus seiner konkreten Funktion herausgenommen wird, etwa in Sätzen wie: Das Heute ist mächtiger als das Morgen. Auch den unmittelbaren Gegenstand solcher Bedeutungen mag man als (indirekten) Be-

griff bezeichnen im Hinblick auf den jeweils gemeinten Gesamtgegenstand, auf den er in konkreter Funktion hinweist (z. B. den heutigen Tag). Erst wo, wie bei den direkten einfachen Ausdrücken, Gesamt- und Unterbedeutung, unmittelbarer und Gesamtgegenstand zusammenfallen, hat es für unsere Auffassung keinen Sinn mehr, zwischen Begriff und Begriffsgegenstand zu unterscheiden.

Entscheidend an unserer Neufassung des Begriffs ist dies: Nicht das Material, sondern die Funktion ist es, was den Begriff zum Begriff macht. Begriffselemente sind, für sich betrachtet und aus ihrer Funktion herausgenommen, Gegenstände individueller und ideeller Natur, Bestimmtheiten, Teile, geforderte Funktionen usw. Daß die ontologischen Gegenstände, vor allem aber die Ideen, das Material bzw. die außenliegenden Stützpunkte und Vorlagen für die Entwerfung von Gesamtgegenständen darstellen, nicht nur das intentional-transzendente Korrelat alles Logischen, dies ist eine für den ganzen Gegenstand und Aufbau der Logik entscheidende Feststellung. Aber damit verlieren die Ergebnisse der Logik, die auf einer anderen Auffassung der logischen Grundelemente beruhen, keineswegs ihren Wert. Berührt wird von der ganzen Frage unmittelbar nur die Begriffslehre.

Ist nun hiernach nicht jeder zusammengesetzte Begriff aus seinem Funktionszusammenhang herausgenommen mit der „Idee von", der höheren Komplexidee, identisch? Dafür spricht die gleichmäßige Aufgeschlossenheit beider in gesonderte Elemente und die Durchsetztheit von Funktionsgebilden (die bei den Elementar- und Komplex e i d ä fehlt). Indessen, zunächst gibt es zusammengesetzte Begriffe verschiedenster Art von ein und derselben „Idee von" nicht anders wie auch von den Eidä. Sie meinen diese etwa durch nicht-konstitutive Außenbestimmtheiten hindurch, die in den Stellungs- oder Inhaltsrelationen der Ideen zu anderen Ideen, oder auch zu Einzelgegenständen ihren Grund haben. „Eine ästhetisch belebende Qualität" ist etwa ein solcher Begriff von Farbe-überhaupt. Hier besteht offenbar ein deutlicher Unterschied zwischen Begriff und Idee. Allerdings e i n e n zusammengesetzten Begriff gibt es, der, herausgelöst aus seiner konkreten logischen Funktion, mit der „Idee von" zusammenfällt: derjenige, der als Begriffselemente alle konstitutiven Material- und Funktionselemente der Komplexidee in derselben Vollständigkeit und Anordnung enthält, in der sie zusammen die Idee ausmachen.

So ein Gebilde kommt aber in unserem tatsächlichen Denken fast nie vor, außer in unseren Beschreibungen der Komplexidee, die ihr aber aufbaumäßig nie ganz angemessen sind. Nicht einmal in der

Wesensdefinition ist es so, die die sämtlichen Materialelemente der Idee enthält, nicht nur die alle anderen Elemente eindeutig festlegenden. Denn alle Definitionen gehen von einer umfassenderen Idee, dem genus, aus und determinieren es näher. Das genus als nächsthöhere Idee ist aber niemals bestandteilbildendes Materialelement einer Unterart.

Begriff und „Idee von" sind also bis auf einen rein theoretischen Fall immer zu unterscheiden. Der Begriff bringt in der Regel nur das Notwendigste von den Idee-Elementen, aus dem alle anderen ableitbar sind, bezeichnet sie womöglich nur durch Außenbestimmtheiten peripher, okkasionell. Er weist damit noch über sich hinaus. Die „Idee von" dagegen besteht aus ihren sämtlichen Elementen, mögen auch aus einigen wenigen alle anderen folgen, keines kann aus ihr fortgelassen werden. Sonst haben wir nicht mehr dieselbe Idee vor uns. Sie ruht also abgeschlossen in sich. Das sei an einem geometrischen Beispiel erläutert. Das Quadrat als Idee enthält die Materialelemente, viereckig, eben, gleichseitig, vier rechte Winkel und alternativ beliebige Seitenlängen. Zu dieser Komplexidee gibt es mehrere Begriffe, die diese Idee-Elemente nicht oder nur zum Teil aufweisen. So bezeichnet man das Quadrat etwa als das regelmäßige Viereck mit gleichen Winkeln, als das seitengleiche Viereck mit gleichen Diagonalen, als das Rechteck mit aufeinander senkrechten Diagonalen usw., aber auch mit weniger eindeutigen Bezeichnungen wie: ein Viereck usw. Hier ist keines oder nur ein Teil der konstitutiven Materialelemente des Quadrats zum Begriffselement gemacht.

Man könnte zum Schluß auch die Frage aufwerfen, warum wir nicht — nachdem wir einmal die phänomenologische Unterscheidung von Begriff und Gegenstand für in wesentlichen Punkten unzureichend erklärten und hauptsächlich zur Zweischichtentheorie zurückgekehrt sind — den allgemeinen Gegenstand oder die Idee neuerdings Begriff nennen. Das wurde indessen nicht ohne Grund vermieden. Zunächst benötigen wir für die eigentümlichen logisch gegliederten Gebilde, die uns Gesamtgegenstände vermitteln, einen eigenen Terminus, der nicht auch für ontologische Gebilde Verwendung finden darf. Und ferner, einen Unterschied zwischen direkten e i n f a c h e n Begriffen und Ideen oder Individuen, die sie entwerfen, gibt es zwar in der Tat nicht. Aber ebensowenig wie man deshalb die Individuen als Begriffe bezeichnen kann, ist es zulässig, die Ideen Begriffe zu nennen. Bereits die Sprache widersetzt sich einer solchen Identifizierung von Begriff und Idee. Sie bezieht jeden Begriff, von dem sie redet, auf einen Gegenstand, z u dem er Begriff ist. Die Idee ist aber primär ein

durchaus unbezogener Gegenstand, weist auf keinen von ihr verschiedenen Ideegegenstand hin. Das sei kurz an Hand von zwei Beispielen gezeigt. Sagen wir: Schwefel ist spröde, so ist es unter allen Umständen absurd, dafür einzusetzen: „Der Begriff vom Schwefel ist spröde", und ebenso für „Farbe-überhaupt ist gefühlsbetont", „der Begriff von Farbe ist gefühlsbetont". Das gilt nicht etwa nur bezüglich der einfachen direkten Begriffe, die es ja für uns nicht gibt. Auch für den Begriff als das Gesamtgegenstände vermittelnde logisch-funktional gegliederte Sollgebilde hätte eine derartige Aussage keinen Sinn. Das logische Gebilde „das chemische Element vom spezifischen Gewicht 2,06" ist niemals gelb. Die Ideen Schwefel-überhaupt und Farbe-überhaupt sind vielmehr eigene Gebilde, deutlich von dem unterschieden, was mit Begriff bezeichnet werden kann. Die traditionelle Logik war es, die sich hier einer unberechtigten und wesentliche Unterschiede der Phänomene einebnenden Ausweitung der ursprünglichen Begriffsbedeutung schuldig gemacht hat. Sie rückgängig zu machen die die klar unterschiedenen Gegenständlichkeiten mit eigenen charakteristischen Ausdrücken zu belegen, mußte überall erstes Ziel sein.

Zweiter Teil: Idee und Wesen.

§ 42. Das Wesen.

Es wird aufgefallen sein, daß im bisherigen fast ängstlich der Ausdruck Wesen vermieden wurde. Nicht ohne Absicht! Es war mindestens bisher eine der stärksten Quellen von Mißverständnissen, daß nie klar zwischen Idee und Wesen unterschieden wurde. Es ist deshalb von entscheidender Bedeutung, den Unterschied beider mit aller Schärfe herauszuarbeiten. Ein besonderes Verdienst hat sich in dieser Richtung Hering im ersten Abschnitt seiner mehrfach genannten Arbeit erworben. — In diesem Teil soll weniger eine terminologische Diskussion als erneute originäre Erfassung der Phänomene versucht werden.

Der Ausdruck Wesen ist schon historisch mit einer solchen Fülle von äquivoken Bedeutungen belastet, daß es fast unmöglich scheint, sie alle aufzuzählen oder gar zu besprechen. Es sollen deshalb nur diejenigen von ihnen herangezogen werden, die geeignet scheinen, zur Aufhellung der Probleme beizutragen.

Frage ich im naiven unphilosophischen Sprachgebrauch nach dem Wesen einer Sache, etwa eines bestimmten Menschen oder eines

Kunstwerks, so will ich damit das Wesentliche, seine wesentlichen Züge erfahren. Das Wesen steht dabei im Gegensatz zu allem bloß Peripheren, mag es auch als „besonderes Kennzeichen" den Gegenstand viel besser von anderen unterscheiden als das innerlich Wesentliche. Nicht auf das relativ zu anderem Charakteristische kommt es hier an, sondern auf das, was in ihm am tiefsten verwurzelt ist, auf den innersten Kern, dessen Verlust die gegenständliche Identität dieses Gebildes aufheben würde. Es ist nicht zufällig, daß wir den Auszug einer Droge, der deren wesentliche Bestandteile enthält, eine Essenz nennen, oder wenn wir in ähnlichem Sprachgebrauch von der Quintessenz einer Sache reden. Dieser Wesenskern ist durchaus nicht gleichgültig gegen das Dasein. Wenn wir naiv nach dem Wesen eines Gegenstandes fragen, so rechnen wir dazu auch sein Dasein. Nicht zufällig hat man die Existenz als einen für Gott wesentlichen Zug angesehen. Ohne sie fehlte ihm ein wesentliches Attribut. Das verbleibende Gebilde wäre nicht Gott. Umgekehrt gehört die Nichtexistenz zum Wesen des Fabeltiers. — An dieser freilich nur ganz im allgemeinen festliegenden Urbedeutung werden wir uns auch im folgenden orientieren.

Von hier zweigen eine Reihe von Nebenbedeutungen ab. Wenn man vom sympathischen Wesen eines Menschen spricht, so denkt man dabei offenbar an so etwas wie den Gesamteindruck, die Art sich zu benehmen, das Gebaren. Von da ist es nicht mehr weit zu Übertragungen auf den gesamten Wesensträger, etwa wenn man von einem Menschen als einem zierlichen oder bedauernswerten Wesen spricht, womit meist ein diminutiver Beiklang verbunden ist. Ganz verselbständigt für das Seiende, Wesen-habende ist das Wesen schließlich in Lebewesen, göttliches Wesen usw., wofür auch der Kunstausdruck Wesenheit benützt wird. — Eine andere Bedeutungsentwicklung führt zu der Redewendung vom „wesenlosen Schein". Unter Wesen wird hier offenbar etwas wie Realitätsfülle, Vollwirklichkeit verstanden, die etwa allem Unechten abgeht. — Aber all das sind nur Seitenbedeutungen abgeleiteter Art, die nichts mit dem ursprünglichen Phänomen zu tun haben und deshalb für uns außer Betracht bleiben werden.

Außerdem haben sich noch eine Reihe von spezifisch-philosophischen Wesensbedeutungen herausgebildet, deren Ausschaltung in diesem Zusammenhang von Bedeutung ist. So wird auch im Titel dieser Arbeit der Ausdruck Wesen in einem teilweise engeren Sinne gebraucht, der einfach den vollen (auch individuellen) Gegenstand lediglich unter Abzug seiner Daseinsdimension meint (so wie er nach

Vollzug von Husserls „phänomenologischer Reduktion" dasteht; vgl. S. 1). Man spricht hier öfters auch vom Sosein eines Gegenstandes. Diese Bedeutung hat sich ziemlich weitgehend durchgesetzt. Es handelt sich dabei einfach um einen gedanklichen Gegenstandsteil besonderer Art (vgl. S. 37). Auch bei individuellen Gegenständen ist dies Wesen noch in keiner Weise unindividuell. Es besteht deshalb keinerlei ernsthafte Gefahr einer Verwechslung mit der anumerischen Idee.

Zunächst soll nun versucht werden, festzustellen, was eigentlich unmittelbar mit der Frage nach dem Wesen eines Gegenstandes erfragt wird. Das deckt sich nämlich auffallenderweise noch nicht mit den bisher aufgeführten Wesensbedeutungen. Gehen wir aus von einer Frage wie: „Was ist das Wesen des Schwefels? Worin besteht sein Wesen?" Die adäquate Antwort auf eine derartige Frage müßte eigentlich lauten: Sein Wesen besteht im Schwefel-sein, Metalloid-sein, Stoff-sein, im weiteren Sinne auch im Gelb-sein, Spröde-sein, Spezifisches Gewicht von 2,02 haben usw. Fast immer ist es ein So-sein, das dies Wesen eines Gegenstandes ausmacht. Das hat Hering sehr richtig erkannt (a. a. O. S. 496). Zum Wesen gehört ferner noch das Haben von Bestimmtheiten, etwa des spezifischen Gewichts, einer bestimmten Struktur und Konfiguration individueller Teile usw. Es bedarf kaum besonderer Hervorhebung, daß dies So-sein nichts zu tun hat mit dem Sosein, das zurückbleibt, wenn vom Gegenstand lediglich sein Dasein abgezogen wird. Gleichbedeutend mit Schwefel-sein, Stoff-sein, Gelb-sein usw. sind dabei Ausdrücke wie Schwefligkeit, Stofflichkeit, Gelbheit, Sprödheit, Beweglichkeit usw. Es sind das keine prinzipiell neuen Gebilde, wie oft gemeint wird.

Dies So-sein unterscheidet sich nun deutlich von dem „So", von der Idee, von dem Schwefel-überhaupt, dem Gelb-überhaupt, dem Spröde-überhaupt usw. Das Gelb-überhaupt z. B. gehört nicht zum Wesen des individuellen Schwefelstücks. Es entsteht nun die Frage, was jenes eigentümliche Gelbsein für ein ontologisches Gebilde ist. Zunächst unterscheidet es sich offensichtlich von dem Gelbmoment („-merkmal"), von dem unselbständigen Gelbteil des Schwefels. Ein Teil oder eine Gruppe von Teilen ist niemals eine Antwort auf die Frage: „Worin besteht das Wesen des Schwefels?" Aber trotzdem muß es etwas am Gegenstand sein, nichts, was außerhalb seiner steht. Hier bedürfte es freilich sehr subtiler Untersuchungen. In diesem Zusammenhang kann nicht mehr als der Ansatz zu einer Lösung dieser Fragen geboten werden.

Wenn wir davon sprechen, das Wesen eines individuellen Stückes Schwefel bestehe im Schwefelsein oder Gelbsein, so kann das ver-

schiedenes heißen. Das Gelbsein (die Gelbheit) ist zunächst einmal eine Idee. Aber besteht das Wesen der verschiedenen Schwefelstücke wirklich in ein und demselben Gelbsein? Es ist schon auffällig, daß sich mindestens als gleichberechtigt auch die Redeweise findet, das Wesen dieses Schwefelstückes bestehe in *seinem* (individuellen) Gelbsein usw. Genau betrachtet kann das auch gar nicht anders sein. Denn Gelbsein ist im Grunde nichts anderes als eine Sachverhaltsbestimmtheit eines Gegenstandes, also eine Außenbestimmtheit (vgl. S. 74). Sie ist zunächst begründet auf den Sachverhalt, daß dies Stück Schwefel gelb ist. Dieser Sachverhalt hat wieder seine nächstweitere Grundlage in der ideellen Entsprechensbeziehung, die zwischen Schwefel und Gelb-überhaupt besteht (vgl. S. 108 f.), seine letzte in den Fundamenten dieser Relation, im Gelbmoment des Schwefelstücks und im Gelb-überhaupt. Dieses Gelb-überhaupt ist nun das einzige, was seinem Wesen nach überindividuell ist. Bereits die Beziehung zwischen den einzelnen Schwefelstücken und dem Gelb-überhaupt kann keine anumerisch-identische mehr sein; nicht anders steht es im Verhältnis von Schwefelstück und Schwefel-überhaupt. Identität nur eines Relationsträgers genügt noch nicht, um Identität von Relationen zu mehreren anderen Relationsträgern zu schaffen. Um so weniger kann das, was sich als Relationsbestimmtheit an den vielen Trägern dieser Relationen, an den einzelnen individuellen Schwefelstücken, findet, unindividuell-identisch sein. Die Wesensbestimmtheiten sind also, unmittelbar gesehen, Außenbestimmtheiten, genauer Sachverhaltsbestimmtheiten ihrer Träger, die ebenso individuell oder unindividuell sind wie diese. Das System dieser Außenbestimmtheiten bildet das *unmittelbare* Wesen des Gegenstandes.

Damit soll nicht gesagt sein, daß dies Wesen nichts anderes sei als die *Summe* aller Außenbestimmtheiten. Offenbar besteht ein viel innigerer Zusammenhang namentlich zwischen den „wesentlichen" zentralen Wesensbestimmtheiten eines Gegenstandes. Er entspricht genau dem Zusammenhang, der zwischen den sie fundierenden Innenbestimmtheiten (dem Wesenskern) im „Wesensträger" besteht. So ist im Tier-sein das Lebendig-sein, Körperlich-sein, Beweglich-sein usw. in engster Weise aufeinander bezogen und schließlich zu einer echten, auf innerlicher Zusammengehörigkeit beruhenden Einheit im Tier-sein zusammengefaßt. — Wieweit das So-sein eines Gegenstandes zu seinem eigentlichsten Wesen gehört, hat Hering (a. a. O. S. 502 ff.) eingehend untersucht. Nach ihm umfaßt es nicht einmal alles einem Gegenstand Wesentliche, sondern nur den „Kern von Grundzügen", dessen Vorhandensein das der übrigen Fasern des

Wesens . . . . . verständlich macht"; und außerhalb von diesem Wesentlichen steht erst das zufällige Sosein des Soseinsträgers. Sicher liegen hier zum Teil sachlich bedeutsame Unterschiede, denen die Sprache sehr fein Rechnung trägt. Im einzelnen könnte das freilich nur durch eine ausführliche ontologische Untersuchung über das Wesen nachgewiesen werden.

Wesen in diesem unmittelbaren, nächsten Sinn ist immer Wesen von etwas. Es ist kein Gegenstand für sich, sondern ist immer anlehnungsbedürftig an einen Gegenstand, dessen Wesen es darstellt. Wesen ist in gewissem Sinne sogar ein relatives Gebilde. Ein So-sein ist Wesensbestimmtheit immer nur im Hinblick auf den Wesensträger, dessen Außenbestimmtheit es darstellt. Von ihm losgelöst ist es kein Wesen mehr.

Wie sind nun die Beziehungen zwischen Idee und Wesen in diesem unmittelbaren Sinn? Zunächst ist das Wesen wie schon geschildert im Gegensatz zur Idee ebenso individuell wie sein Träger; nur bei unindividuellen Gegenständen verliert es gleichfalls die Individualität. Das Wesen ist ferner etwas auf den Wesensträger Relatives, was wiederum für die Idee keinen Sinn hat. Die Idee bleibt Idee, ob es Exemplare zu ihr gibt oder nicht. Das äußerst sich am deutlichsten darin, daß auch die Idee ein Wesen hat, während von einem Wesen des Wesens zu reden keinen oder einen ganz anderen Sinn hat. Dies Wesen der Idee besteht etwa im Haben bestimmter Elemente oder Bestimmtheiten im So-sein, d. h. im ideellen Entsprechen höheren oder niederen Ideen gegenüber usw., wie das in dieser Arbeit des näheren entwickelt wurde. Das Wesen der einzelnen Ideen, nicht das Wesen von Gegenständen schlechthin zu erforschen, ist die eigentliche Aufgabe der Eidetik und der „Wesensschau". Mit der Untersuchung des individuellen Wesens konkret-realer Einzelgegenstände hat dagegen die Ontologie und ebenso die Phänomenologie im strengen Husserlschen Sinne nichts zu tun. Daß Husserl die Ausdrücke Idee (Eidos) und Wesen unterschiedslos gebraucht, ist deshalb der Anlaß zu schlimmsten Mißverständnissen geworden.

Von hier aus läßt sich auch ein Problem ziemlich leicht lösen, das bisher eine Quelle ontologischer Schwierigkeiten war. Man betrachtete zunächst die Fülle möglicher Antworten auf die Frage nach dem Wesen eines einzelnen Gegenstandes, etwa dieses Stückes Schwefel. Man fand, daß es Metalloid, Element, Ding, Gegenstand, Körper sei, ferner gelb, farbig, qualitätenbehaftet usw. Wie war es möglich, daß der Gegenstand all diese Wesen und Wesensbestimmtheiten zu gleicher Zeit nebeneinander in sich enthielt? Hatte er

gleichzeitig verschiedene Wesen? Waren sie in ihm ineinander geschachtelt, ähnlich wie Zwiebelschalen? Und doch ließ sich von einer solchen Schachtelung bei schlichter Gegenstandsbetrachtung nichts feststellen.

Diese Aporie löst sich so: Der Einzelgegenstand selbst enthält in seinem Innern in der Tat nichts wie Schwefel, Metalloid, gelb, qualitätenbehaftet. Denn das sind zunächst Ideen. Auch die auf das Verhältnis zu ihnen begründeten unmittelbaren Wesensbestimmtheiten, das Wesen im unmittelbaren Sinne, liegen nicht im Innern des Wesensträgers. Er selbst setzt sich aus bestimmt geordneten ineinandergreifenden Teilelementen (Innenbestimmtheiten) und sie verbindenden Faktoren zusammen, nicht aus Wesen. Der Wesensträger steht nun aber in jeweils verschiedenen Beziehungen zu übergeordneten Ideen. Auf diese Beziehungen gründen sich wieder jeweils verschiedene Außenbestimmtheiten, eben die Wesensbestimmtheiten. Im Hinblick auf die Idee des Schwefels hat so das einzelne Schwefelstück die Wesensbestimmtheit des Schwefelseins, im Hinblick auf die des Körpers die des Körperseins usw.; kurz ein und derselbe Gegenstand bildet mit seinen Innenbestimmtheiten die Grundlage für eine Unzahl von verschiedenen, in gewissem Sinne übereinander aufgebauten Außenbestimmtheiten an ihm, auch für die Wesensbestimmtheiten.

Aber dies System der wesentlichen Außenbestimmtheiten ist nun doch nicht das, was wir mit der Frage nach dem Wesen eines Gegenstandes letztlich kennenlernen wollen, und was wir zu Beginn als den Wesenskern des Gegenstandes bezeichneten. Das unmittelbare Wesen, das So-sein ist nur eine Zwischenschicht auf dem Wege zu dessen Erfassung. Es ist auch gar nicht möglich, das So-sein, die Außenbestimmtheiten eines Wesensträgers zu erkennen, ohne in seine innere Struktur einzudringen. Die Außenbestimmtheiten eines Gegenstandes fußen zwar zunächst in seinen Beziehungen zu von ihm unterschiedenen Gegenständen, aber diese haben wieder ihren Grund in der inneren Struktur sowohl des Wesensträgers wie des Gegenstandes, zu dem er in Beziehungen steht.

Wie ist nun aber dieser Träger des Wesens im unmittelbaren Sinne in seinem Wesenskern gebaut? Eine erschöpfende Beantwortung dieser Frage ist in diesem Zusammenhang natürlich nicht möglich; aber eine mindestens vorläufige Beantwortung kann hier doch nicht entbehrt werden. Wir müssen uns bei dieser Gelegenheit insbesondere auch darüber klar werden, was es mit der sogenannten Wesensschau auf sich hat. Nur dadurch kann auch unsere bisherige auf das Wesen der Idee gehende Forschungsmethode gerechtfertigt werden.

Grundlage aller Außenbestimmtheiten sind letztlich die Innenbestimmtheiten eines Gegenstandes oder dieser selbst als Ganzes. Das gilt auch von dem eben charakterisierten unmittelbaren Wesen bzw. den einzelnen Wesensbestimmtheiten. Ihr letzter Grund ist die innere „Wesensstruktur" des Wesensträgers. Die Erforschung des Wesens eines Gegenstandes wird also immer mit der Erforschung dieser Innenstruktur zu beginnen haben. Genauer wird es sich darum handeln, zunächst die einzelnen Elemente des Gegenstandes herauszustellen und ihre gegenseitigen Stellungsrelationen zu erfassen. Darauf wird es von Bedeutung sein, die „Wesenszusammenhänge" dieser Elemente zu ermitteln, d. h. festzustellen, welche von diesen Elementen sachlich notwendig, welche nur möglicherweise miteinander verknüpft sind. Bei einfachen Gegenständen ist natürlich beides ausgeschlossen. Es wird dann auch möglich sein, innerhalb des gesamten Gegenstandes einen besonders fest-geschlossenen „Wesenskern" herauszustellen, der sich gegen die nur peripheren und variabeln Elemente absetzt; er bildet das Wesen im letzten und eigentlichsten Sinn. — Schließlich müssen auch die wesensnotwendigen, wesensmöglichen und wesensunmöglichen Beziehungen der Elemente einzeln und zusammen zu außenliegenden Gegenständen, z. B. zu Ideen ermittelt werden. Erst dadurch wird es möglich, das Wesen eines Gegenstandes im unmittelbaren Sinne, sein So- oder So-sein festzustellen. Um nichts anderes kann es sich, wie ich glaube, bei der Erforschung des Wesens, gleichgültig ob eines Individuums oder einer Idee, handeln. Das war jedenfalls Methode und Ziel aller hier vorgenommenen Untersuchungen über das Wesen der Idee, die sich zunächst freilich auf ihr bloßes daseinsfreies „Sosein" beschränkten. Alles Forschen danach, ob etwas im Wesen eines Gegenstandes liegt, „zu seinem Wesen gehört" usw., geht im Grunde darauf aus, zu ermitteln, was eine bestimmte Gegenständlichkeit aus sich heraus fordert, was mit ihr vereinbar ist usw. — Auf die Frage der Möglichkeit, der Grenzen und des Rechts solcher Erkenntnisse kann hier natürlich nicht eingegangen werden.

Mehr braucht in diesem Zusammenhang über Wesen und Wesensschau nicht gesagt zu werden. Es sind das natürlich nur Ansätze einer Theorie der Wesenserkenntnis, die ein dringendes Desiderat der Erkenntnislehre bildet, nicht nur zur Abwehr von Mißverständnissen und Einwänden, sondern auch zur Abschüttelung des Beiklangs von Mystisch-Unwissenschaftlichem, der so rasch die wissenschaftlichen Dunkelmänner aller Gebiete angezogen hat und nur zur Diskreditierung des berechtigten Kerns der Wesensschau geführt hat.

Der Unterschied von Idee und Wesen im Sinne des Wesenskerns braucht kaum noch eigens herausgestellt zu werden. Der Wesenskern ist eine ausgezeichnete Gruppe von inneren Elementen, die sich gleichmäßig in der Idee wie in den Exemplaren unterscheiden lassen. Der Wesenskern eines Individuums ist individuell, der der Idee stofflich anumerisch. Niemals kann der Wesenskern eines Individuums eine anumerische Idee sein. Das ist durch beider Wesen völlig ausgeschlossen.

§ 43. Das Wie (Poion). — Eigenschaft und Eigenschaftsträger.

Bei der ontologischen Untersuchung des Wesens hat man in der Regel noch nicht alle die feinen Hinweise berücksichtigt, die uns die Sprache mit ihren verschiedenartigen Bezeichnungen gibt. Ihnen ein Stück weiter nachzugehen und die von Pfänder erneut in ihrer Bedeutung hervorgehobenen Unterschiede des Was und des Wie in ihrem Verhältnis zu Idee und Wesen zu erforschen, soll Aufgabe der beiden folgenden Paragraphen sein. Dabei soll zunächst das Wie behandelt werden, das mir der weniger komplizierte Gegenstand zu sein scheint.

Unter dem Wie ist dabei das zu verstehen, womit auf die Frage: Wie ist der Gegenstand? geantwortet wird. Die Partikel „Wie" hat dabei genauer den Sinn des „Wie-beschaffen". „Wie" kann ja außerdem auch den Sinn des „Womit", „Wodurch" haben. Was ist nun das Wesen dieser eigentümlichen Wie-gebilde? Auf die Frage: Wie ist Schwefel? wird die adäquate Antwort zunächst mit einem Eigenschaftswort erteilt. Aber was hat dies nun zu bedeuten? Für sich genommen bezeichnet das „gelb" oder „spröde", „schön" oder „häßlich" usw., das ich zur Antwort erhalte, eine Idee. Eine Idee ist danach dann das Wie eines Gegenstandes, wenn sie ihrem (gleichgültig ob konstanten oder alternativen) Inhaltsbestande nach einem Teil, nicht dem Ganzen eines unter sie fallenden Gegenstandes ideell entspricht (vgl. S. 109). So entspricht dem Gelb-überhaupt vollständig nur das Gelb*moment* im Schwefel. Zu diesem Gelbmoment bildet das Gelb-überhaupt nicht das Wie, sondern das Was. Das Wie ist also die Idee, gesehen in ihrer Rolle für einen ihr *teilweise* ideell entsprechenden exemplarischen Wieträger.

Diese Charakterisierung des Wie wird indessen schwerlich voll befriedigen. Man wird vielleicht zugeben: Isoliere ich das Wie bzw. das So der Antwort, so mag es aussehen, als ob nur Ideen das Er-

fragte seien. In Wahrheit bilden aber diese Ideen gar nicht den eigentlichen Gegenstand unseres Interesses. Nehmen wir den Sinn von Frage und Antwort als Ganzes, so wollen wir dabei etwas an, nicht neben dem Wieträger kennenlernen. Wir wollen nicht erfahren, zu welcher Idee er im Entsprechensverhältnis steht, sondern wir wollen seine an ihm bestehende Färbung wissen. Offenbar muß mit dem Wie also noch eine andere Gegenständlichkeit bezeichnet werden können als eine Idee. Das zeigt sich äußerlich auch darin, daß die Frage, wie Schwefel sei, auch mit „gelbseiend" beantwortet werden kann, nicht nur mit „gelb". Was ist nun mit diesem „gelbseiend" für eine Gegenständlichkeit bezeichnet? Offenbar nicht das Gelbmoment des Schwefels selbst, die Innenbestimmtheit in ihm. Gemeint ist kein Ausschnitt aus ihm, sondern eine Bestimmtheit an ihm, genauer die Außenbestimmtheit des Wieträgers, mit einem Teil seines Bestandes das Fundament für das teilweise ideelle Entsprechen zu einer Idee zu bieten. — Es bedarf kaum der ausdrücklichen Erwähnung, daß ein Gegenstand natürlich sehr viele, ja unbegrenzt viele Wies besitzt. Die unmittelbaren Wesensbestimmtheiten, von denen im vorigen Paragraphen die Rede war, bilden einen Ausschnitt aus den Wiebestimmtheiten eines Gegenstandes; sie sind die „wesentlichen" Wiebestimmtheiten, deren System das Wesen im unmittelbaren Sinne ausmachte.

Mit dem Wie, so wie es hier aufgefaßt wird, ist in weitestem Maße das Gebilde der Eigenschaft identisch. Es erscheint deshalb angezeigt, an dieser Stelle einiges Grundsätzliche über das Wesen der Eigenschaft festzustellen. Dabei soll nicht auf die Fülle der historischen Mißdeutungen und Umdeutungen des mit dem Wort Eigenschaft bezeichneten Phänomens eingegangen werden. Als schlimmster Fall dieser Art sei nur die Identifikation von Eigenschaft und körperlichem Gegenstandsteil im Stoizismus erwähnt (vgl. Windelband, Lehrbuch der Gesch. der Philos.[10], S. 156). Auch hier fragen wir uns lediglich, was wir mit Eigenschaft eigentlich meinen. Wir kommen dabei wieder auf verschiedene Bedeutungen des Ausdrucks, auf dieselben, die bezüglich des Wie festgestellt wurden. Man sagt etwa: „Schwefel hat die Eigenschaft Gelb", „Gelb ist Eigenschaft von Gegenständen". Hier scheint es sich um die Idee im Verhältnis zu einem Wieträger zu handeln. Als Eigenschaft des individuellen Schwefelstückes bezeichnet man aber auch das Gelbsein, entweder das Gelbsein-überhaupt (als Idee) oder sein Gelbsein, d. h. die durch das Verhältnis zur Idee begründete individuelle Außenbestimmtheit des Wieträgers, die bei mehreren Wieträgern niemals identisch, sondern

allenfalls gleich sein kann. Insoweit besteht also völlige Identität von Wie und Eigenschaft.

In der Regel wird nun die Eigenschaft in Beziehung gesetzt zum Ding. Dieses Verhältnis von Ding und Eigenschaft ist sogar der Gegenstand umfassendster, meist erkenntnistheoretischer Diskussionen gewesen. Man fragte, was denn das Ding nach Abzug seiner Eigenschaften sei, die man allein für unmittelbar gegeben hielt. Und wie ist es zu begreifen, daß jeder Gegenstand a priori aus diesen beiden Kategorien: Ding und Eigenschaft bestehen muß? (Kant). Mindestens ein Teil dieser Schwierigkeiten kann auf Grund der bloßen Sinnklärung schon in diesem Zusammenhang beseitigt werden.

Zunächst scheint allerdings bereits die Gegenüberstellung von Eigenschaft und Ding heute nicht mehr ganz angemessen. Eigenschaften hat nicht nur jedes Ding im prägnanten Sinn, d. h. jeder körperliche Gegenstand, sondern überhaupt j e d e Gegenständlichkeit, auch Ideen, Vorgänge, Relationen usw. Wir könnten also höchstens Eigenschaft und Gegenstand einander gegenüberstellen. Nun schließt aber Gegenstand, so weit genommen, auch Eigenschaften mit ein. Die angemessenste Gegenüberstellung wird daher die von Eigenschaft und Eigenschaftsträger sein.

Es ist nun zunächst eine völlig verfehlte Auffassung, daß uns unmittelbar nur die Eigenschaften eines Eigenschaftsträgers gegeben seien. Weder für die Eigenschaft im Sinne der Idee noch für die im Sinne der Außenbestimmtheit wäre diese Behauptung berechtigt. Denn auch Außenbestimmtheiten eines Gegenstandes können uns prinzipiell nur gegeben sein, wenn uns der Eigenschaftsträger mit seinen die Eigenschaften fundierenden Innenbestimmtheiten, seinen Elementen, gegeben ist. Damit fällt auch das scheinbar so Erklärungsbedürftige in der Beziehung von Ding und Eigenschaft fort. Der Eigenschaftsträger ist nicht der unbekannte Kern oder Einheitspunkt aller von ihm unterschiedenen Eigenschaften, der uns niemals selbst zur Gegebenheit kommt. Er ist vielmehr das notwendig primär Gegebene, die fundierende Grundlage jeder Eigenschaft. Eigenschaften ohne Eigenschaftsträger sind ebensowenig möglich wie Außenbestimmtheiten ohne fundierende Innenbestimmtheiten. Daß aber ein Gegenstand überhaupt Außenbestimmtheiten hat, die in seinen Beziehungen zu anderen Gegenständen gründen, das bedarf ebensowenig eines Beweises oder einer „transzendentalen Möglichkeitsbegründung“ wie dies, daß er zu anderen Gegenständen überhaupt in Beziehungen stehen kann.

Die Schwierigkeiten scheinen eigentlich erst dadurch entstanden, daß man entweder Eigenschaft und Teil oder Eigenschaft und Sinnesdatum miteinander verwechselte. Setzt man Eigenschaft und Teil unter Vermittlung des alten Empfindungsbegriffs (vgl. S. 58 f.) identisch, dann scheint in der Tat ein besonderer Träger dieser Teile etwas Unerfindliches, Rätselhaftes, das „something, we know not what" Lockes (Essay conc. hum. und. B. II, Ch. XXIII, § 2) zu sein. Es scheint aber auch unsinnig, nach so etwas zu fragen. Im Verhältnis zu den Teilen eines Gegenstandes gibt es keinen „Träger" mehr, sondern nur ein Ganzes, das aus den bestimmt zusammenhängenden Teilen besteht.

Eine ganz andere Frage ist die nach dem Verhältnis von unmittelbar gegebenen Sinnesdaten und durch sie hindurch gegebenen Gegenständen. Sie gehört in erster Linie in die Erkenntnislehre. Nur darüber sollte man sich von vornherein im klaren sein, daß sie mit der Frage nach dem Verhältnis von Ding und Eigenschaft unmittelbar nichts zu tun hat. Sinnesdaten sind niemals Eigenschaften (Ideen oder Außenbestimmtheiten) der durch sie hindurch gegebenen Gegenstände, sondern allenfalls einmal Seiten oder Teile in ihnen [1]). Das mag in diesem Zusammenhang genügen; vgl. auch S. 59 f.).

§ 44. Das Was (Ti).

Sehr viel komplizierter ist die Sachlage bezüglich des sogenannten Was. Auch hier ignorieren wir die verschiedenen historischen Deutungen und Mißdeutungen und orientieren uns zunächst an dem, was uns die Sprache über diese Gegenständlichkeit verrät. Eine erschöpfende Untersuchung dieser Fragen hätte natürlich Ingardens mehrfach erwähnte Arbeit auszuwerten. Manches scheint mir freilich darin noch nicht endgültig geklärt, namentlich soweit es auf den teilweise anfechtbaren Ergebnissen Herings fußt. Hier kommt es mehr auf die Herausstellung der im Hinblick auf die Idee wesentlichen Gesichtspunkte an.

Auf die Frage: Was ist A? kommen zwei verschiedene Arten von Antworten in Betracht. Die erste hat die Form „A ist eine Stadt", „Der Löwe ist ein Tier", „Blau ist eine Farbe"; die andere die: „Dies

1) Das tritt indessen nur im Grenzfall der adäquaten Wahrnehmung ein, wo ein Empfindungsinhalt ohne Abschattung eine Seite des Wahrnehmungsgegenstandes darstellt, so daß zwischen Empfindungsinhalt und Wahrnehmungsgegenstand an Stelle des üblichen Verhältnisses der Transparenz-Fundierung das der Teil-Fundierung steht (vgl. S. 54).

ist Materie (Substanz)", „Das ist Holz", „Gold ist Metall". Der Unterschied ist kein bloß sprachlicher, sondern ein Sinnunterschied, wie man sich bei genauer Sinnverdeutlichung und wechselsinnigen Umwandlungsversuchen der Prädikatsbestimmtheiten überzeugen kann. In beiden Fällen läßt sich nun der Prädikatsgegenstand als Was des Subjektsgegenstandes bezeichnen. Aber beide Male besagt das natürlich Verschiedenes.

Ingarden berücksichtigt nun in seinen Untersuchungen nur den ersten Wastypus. Für ihn sieht er richtig, daß der hier gesetzte Sachverhalt in der Identität des im Subjekt und im Prädikat durch verschiedene Bestimmtheiten hindurch erfaßten Gegenstandes besteht. Das Was des Subjektgegenstandes ist also in diesem Falle nichts anderes als er selbst, nur durch eine andere Art bzw. Artbestimmtheit hindurch erfaßt als im Subjekt. „Der Löwe" ist identisch mit „ein Tier", wenn auch im Tierprädikat noch lange nicht alles enthalten ist, was über den Löwen auszusagen ist. Ingarden spricht hier von Erfassung eines Gegenstandes durch seine individuelle konstitutive Natur oder durch ein Schema hindurch. Bei der Erfassung durch ein Schema (eine höhere Art) ist der Gegenstand viel unvollständiger, lückenhafter bestimmt, als bei Erfassung durch das vollständige Was, die individuelle konstitutive Natur. Das Was in diesem Sinne ist also keineswegs Idee. Ontologisch sind hier der Endmeinung nach der Gegenstand und sein Was ein und dasselbe. Ihr Unterschied liegt allein in der logischen Fassung. Das Was ist also der Gegenstand selbst in bestimmter Weise logisch gefaßt, relativ auf eine primäre andere Fassung von ihm.

Anders liegt es dagegen beim Was im zweiten Sinne. Wir können ganz deutlich den Unterschied bemerken, wenn wir die beiden Urteile „Gold ist ein Metall" und „Gold ist Metall" miteinander vergleichen. „Ein Metall", d. h. zunächst nichts anderes als eine Unterart der Gattung Metall, einer von den Metallgegenständen. Und einer von diesen ist nun mit dem Gold identisch. Ganz etwas anderes bezeichnet dagegen „Metall" im zweiten Urteil. Hier wird offenbar primär an etwas gedacht, was den ganzen Subjektsgegenstand durchdringt, an das, woraus er besteht. Einen derartigen Sachverhalt hat offenbar der Grieche vor Augen, wenn er in jedem Bestimmungsurteil den Artikel vor dem Prädikat fortläßt. Da das Griechische sehr wohl den Artikel kennt, dürfte das schwerlich ohne Grund geschehen sein. Der Grieche hat eben immer den Sachverhalt des zweiten Urteils vor Augen, der dem des ersten freilich äquivalent ist.

Hier bedarf es indessen noch schärferen Hinsehens. Das Was

im zweiten Sinne darf jedenfalls nicht mit der Stoffart, mit dem Material im Sinne des Stoffmoments, aus dem der Gegenstand geformt ist, identifiziert werden. Es ist ein Unterschied, ob ich sage: „Dies ist Holz" oder „Dies ist aus Holz, ist hölzern". Beides ist zwar äquivalent, aber es ist doch nicht so, daß „Holz" der konkrete Stoff, das individuelle Materiemoment im Gegenstand wäre. Daß die Frage nach dem Was gelegentlich darauf geht, das Material zu erfragen, aus dem der Gegenstand gebildet ist, soll damit nicht bestritten werden.

Die Relation, die hier zwischen Subjektsgegenstand und Prädikatsbestimmtheit besteht, kann offenbar in keiner Weise die der Identität sein, auch nicht die einer partiellen. Die verschiedensten Gegenstände haben offenbar identisch dasselbe Was. „Fichtenholz ist Holz" und „Buchenholz ist Holz." Die Prädikatsbestimmtheiten „Holz" und „Holz" für die beiden Subjektsgegenstände dieser Urteile sind offenbar identisch. Wäre nun dieses identische Holz etwas in den beiden Subjektsgegenständen, den Holzarten, identisch Enthaltenes, so wären diese selbst nicht nur gleich, sondern partiell identisch. Gleiche Gegenstände wären sogar total identisch. Das ist indessen offensichtlich falsch. Das Verhältnis von Subjekts- und Prädikatsgegenstand muß also im vorliegenden Fall ein anderes sein als das totaler oder partieller Identität. — Anders im Falle des vorher behandelten Identitätsurteils: In den Urteilen „Der Löwe ist ein Tier" und „Der Adler ist ein Tier" sind die beiden Prädikatsgebilde keineswegs notwendig miteinander identisch. Den Urteilen kann also sehr wohl Identität von Subjekts- und Prädikatsgegenstand zugrunde liegen.

Es scheint mir danach keine andere Möglichkeit zu bestehen, als das zweite Was, soweit es sich nicht um ein ausschließlich einem einzigen Gegenstand zukommendes Was handelt, als Idee aufzufassen. Dafür spricht vor allem seine Anumerität, ferner seine Identität als Prädikatsbestimmtheit in mehreren Urteilen. Das Was ist danach eine Idee in ihrer Rolle für ein Exemplar. Wie geartet muß dieses Exemplar aber sein, damit eine Idee sein Was ist? Offenbar so, daß es restlos in den Bereich der Idee nach ihrem alternativen und konstanten, obligatorischen und fakultativen Bestand hineinfällt. Diese Restlosigkeit des ideellen Entsprechens von Exemplar und Idee bildet den Unterschied des Was zum Wie.

Man kann hiergegen nun mit Ingarden einwenden, mit der Wasfrage wollten wir gar nicht die Art oder Gattung zu einem Gegenstand erfahren. Das sei zum mindesten nur in einem Teil der Fälle so, und dann laute die adäquate Frage: Welches ist die Art zu diesem Gegen-

stande? Diese Frage lasse sich aber in den meisten Fällen nicht ohne eine Sinnverschiebung substituieren. Daran ist unzweifelhaft etwas Richtiges. Es liegt darin, daß unser Interesse in der Wasfrage nicht bei der Art stehen bleibt, daß wir vielmehr etwas über den Gegenstand erfahren wollen, a n dem sich das Was befindet. Wir wollen ihn in seiner Bestimmtheit durch das Was kennenlernen. Unsere „Supposition“ [1]) ist gewissermaßen keine sachverhaltliche (dem Sachverhalt zugewandtes Verstehen) oder prädikatsgegenständliche, sondern eine subjektsgegenständliche: Wir wollen den Subjektsgegenstand in seinen Bestimmtheiten durch den Sachverhalt erkennen. Das ändert aber nichts daran, daß mindestens implizite zunächst die Artidee zum Subjektsgegenstand erfaßt sein muß. Durch diese Art hindurch wird dann erst der Subjektsgegenstand bestimmbar. Es ist so nicht weiter verwunderlich, daß es sehr verschiedene Was zu ein und demselben Gegenstand gibt, ebenso viele nämlich, als Arten und Gattungen zu ihm existieren (vgl. S. 220 f.). Um gleich in der Frage klar zu bezeichnen, welche Wasschicht erfragt ist, stellt man am besten die Frage in der Form „Was für ein A“, z. B. Tier, Charakter, und erwartet darauf eine Antwort mit dem nächstuntergeordneten, engeren Was.

Immerhin: Mit der Frage nach dem Was wollen wir in der Regel nicht die Art zu einem Gegenstand erkunden, sondern etwas an ihm selbst. Dies Etwas ist aber auch keine seiner Außenbestimmtheiten, wie Tierseiend, Metallseiend; das wäre wieder nur ein Wie, eine Wesensbestimmtheit, wäre die adäquate Antwort auf eine Wiefrage oder Wesensfrage. Das erfragte Was scheint vielmehr dasjenige zu sein, was die Artbestimmtheit letztlich im Inneren des Gegenstandes fundiert, also er selbst in seiner größeren oder geringeren Bestimmtheit durch seine Art- und Gattungsideen. Damit kehren wir wieder zur ersten Wasbedeutung zurück: Das Was ist der Gegenstand selbst auf Grund seiner verschiedenen Artbestimmtheiten erfaßt. Je höher (weiter) die Art, desto mehr wird der Gegenstand durch ein alternatives, gleichsam schematisches Was, ein „Schema“ (Ingarden), erfaßt. Es entsteht dann ein mehr oder weniger unbestimmtes Bild von ihm. Von einer Schichtung oder Ineinanderschachtelung der verschiedenen Was kann dabei keine Rede sein.

An dieser Stelle muß von unseren Ergebnissen aus noch kurz zu den von Hering im 2. Kapitel seiner Schrift besonders S. 508 ff. entwickelten Problemen und Lösungen Stellung genommen werden. Es ist nicht ganz leicht klar zu erfassen,

1) Vgl. Pfänder, Logik S. 176 (42). Innerhalb der sachlichen Supposition wird hier noch eine weitere Unterscheidung eingeführt.

was Hering in seinen Ausführungen jeweils meint. Seine Beschreibungen sind oft nicht eindeutig genug, um eine sichere Identifikation der von ihm gemeinten Gegenständlichkeiten zu erlauben. Ich gestehe, daß mir das nicht immer mit aller Sicherheit gelungen ist.

Hering sucht nach dem Ti eines Gegenstandes und findet es in seiner „Washeit", seiner „Washaftigkeit", seiner „Morphe". Die Röte, Rotheit oder Rothaftigkeit ist z. B. das Ti eines Rotmoments, Pferdhaftigkeit das Ti eines Pferdes usw. Was ist nun aber die Röte anderes als das Rotsein, die Pferdhaftigkeit als das Pferdsein, sofern man nicht unter der Röte das Rote im Sinne des Rotmoments etwa in der Rose versteht, unter Schönheit den individuellen Schönheitswert, der am individuellen Kunstwerk haftet. In der Verkennung dieser Gebilde liegt das Proton Pseudos der Heringschen Untersuchungen. Wie Hering ganz richtig das So-sein vom So unterscheidet (vgl. S. 245), so hätte er auch vom Was das Was-sein abheben müssen. Er hätte dann in der Morphe als dem Was-sein die im Was und in der Beziehung zwischen Wasgegenstand und Idee fundierte Außenbestimmtheit des Wasträgers erkennen müssen, wie ihm das beim Wesen (So-sein) im Verhältnis zum So (Idee) glücklich gelungen ist.

So erscheint es als eine diametrale Umkehrung des wahren Sachverhaltes, wenn Hering die Morphe (eine Außenbestimmtheit) für das Fundierende, für den letzten Grund des Rotmoments im Gegenstande ausgibt. Nicht das Rotmoment ist auf das Rotsein des Gegenstandes begründet, sondern umgekehrt das Rotsein auf das Rotmoment und sein Verhältnis zur Idee Rot (vgl. S. 220). Dieser Einwand gilt in gleicher Stärke bezüglich der „Röte an sich", der sogenannten Wesenheit. Freilich ist es mir nicht geglückt, endgültige Klarheit darüber zu gewinnen, was mit dieser Wesenheit eigentlich gemeint wird. Ich kann hier nichts anderes zu Gesicht bekommen als allenfalls die Idee des Rotseins. Die Wesenheit Röte an und für sich soll aber nach Hering nicht mit der Idee Röte identisch sein. Auch soll die Wesenheit Röte etwas schlechthin Selbständiges darstellen. Röte bleibt aber auch als Idee immer Rotsein von etwas, ist immer auf einen Träger bezogen. Röte für sich wäre also entweder die Idee Rot oder das Rotmoment. Es ist mir hiernach nicht möglich, eine Stelle für das prätendierte Phänomen der Wesenheit aufzufinden. Es versteht sich, daß ich auch mit den Ingardenschen Untersuchungen nichts anzufangen weiß, soweit sie ein solches Gebilde zugrunde legen.

§ 45. Das Verhältnis von Was und Wie.

Im Anschluß an Aristoteles' Kategorienlehre werden gewöhnlich die Sphären des Ti und des Poion vollständig voneinander getrennt; so auch bei Hering (a. a. O. S. 532). Die Konsequenz müßte sein, daß uns das Ti gegeben sein könnte, ohne daß darin das Mindeste vom Poion enthalten wäre, und umgekehrt. Trifft das nun aber zu?

Um diese Frage beantworten zu können, müssen wir auf die im Vorangehenden unterschiedenen Bedeutungen von Was und Wie zurückgreifen und sie miteinander vergleichen. Nehmen wir zunächst Was und Wie als Ideen. Die Wasidee ist dann die Idee, die unter ihren obligatorischen und fakultativen, konstanten und alternativen

Materialelementen die ideellen Korrelate der sämtlichen Elemente des ihr ideell entsprechenden Wasträgers enthält, während die Wieidee nur die eines Teils der Elemente des Wieträgers enthält. Ihrem Umfang nach verhalten sich also Was und Wie wie Ganzes und Teil zueinander. Nicht als ob die Wie-idee in der Was-idee enthalten wäre. Wie wir früher gesehen haben, kann eine Idee niemals in einer anderen enthalten sein, sondern allenfalls können das ihr inhaltgleiche numerische Elemente. Immerhin ist es so, daß wir aus dem vollständig gegebenen niedersten Was auch das Wie ableiten können. Wir brauchen nur die einzelnen Materialelemente der Wasidee selbständig „in Idee" zu setzen. Dagegen ist uns mit dem Wie nie notwendig das Was gegeben. Zwar kann das Was durch das Wie sehr wohl näher bestimmt werden. Durch Verbindung mit dem allgemeinsten Was „Gegenstand-überhaupt" läßt sich sogar aus jedem Wie ein weiteres oder engeres Was ableiten. Aber das Wie erlaubt nur dann eine eindeutige Bestimmung des Was, wenn uns entweder sämtliche wesentlichen Wies gegeben sind, oder wenn durch irgendwelche besonderen Umstände (apriorischer oder aposteriorisch-okkasioneller Natur) aus dem einen Wie auch die sämtlichen anderen abgeleitet werden können.

Auch wenn wir nun, um die anderen leicht zu durchschauenden Verhältnisse zwischen den verschiedenen Bedeutungsmöglichkeiten von Was und Wie zu übergehen, das Verhältnis von Was im Sinne des gesamten mehr oder weniger artbestimmten Gegenstandes und des Wie im Sinne der Außenbestimmtheit eines Gegenstandes im Hinblick auf eine Idee betrachten, finden wir wieder kein Verhältnis von Ganzem und Teil. Trotzdem besteht auch hier eine äußerst innige Sachbeziehung zwischen Was und Wie. Ist uns das Was bekannt, so sind uns damit im Verhältnis zu den Ideen auch die jeweiligen Wieaußenbestimmtheiten ohne weiteres mitgegeben. Umgekehrt, da jede Außenbestimmtheit im Inneren des Bestimmtheitsträgers fundiert ist, vermittelt uns jede Außenbestimmtheit auch eine mehr oder weniger bestimmte Kenntnis von dessen Innenstruktur. Formal-ontologisch mag also ein strenger Unterschied zwischen Was und Wie bestehen, sachlich hängen sie in engster Weise miteinander zusammen, fast so eng wie Ganzes und Teil. Das eine kann aus dem anderen weitestgehend abgeleitet werden.

Trotzdem ist die Angabe des Was der des Wie niemals völlig gleichwertig (vgl. Pfänder, Logik S. 186). Durch das Was wird der ganze Gegenstand gleichsam mit einem Schlage gegeben, sei es auch in größerer oder geringerer Unbestimmtheit. Wir werden einer

Reihe von sukzessiven Veranschaulichungs- und Kombinationshandlungen überhoben. Das Was gibt uns bereits die fertigen Anschauungsbilder der Gegenstände, selbst wenn sie sich aus den verschiedenen Wies ebenso eindeutig bestimmen lassen; so etwa, wenn wir einen Gegenstand bestimmen als eben, viereckig, gleichseitig, rechtwinklig. Wir erhalten damit nur die Gegenstandselemente, die erst noch geordnet und zusammengesetzt werden müssen. Deshalb stellen wir die Wasfrage immer vor der Wiefrage. Auf diese kommen wir erst zurück, wenn wir mit jener nichts mehr erreichen. Durch die Wies werden dann die verbliebenen Unbestimmtheitsstellen im Gegenstand ausgefüllt und bestimmt. Das ist auch der Grund, weswegen wir unbefriedigt sind, wenn uns auf unsere Wasfrage mit lauter Wies geantwortet wird. Und auf denselben Grund geht es zurück, wenn Voltaire sagt: Le substantif est l'ennemi de l'adjectif. Das Substantiv verdrängt das Adjektiv wie das Was das Wie.

Zusammenfassung.

Ziel der Arbeit ist die ontologische Untersuchung des Wesens der Idee, unter der im wesentlichen dasselbe verstanden wird wie bei Plato; abgesehen wird von der Frage nach ihrem Dasein und ihrer Seinsart. Nächste Aufgabe ist dabei, denjenigen Zug an der Idee zu finden, der die Idee zur Idee macht und den alle Ideen teilen, das sogenannte Ideeitätsprinzip. Vielfach hat man vermutet, daß dies in der besonderen Anordnung der Elemente in der Idee liege. Aber die aus mehreren Elementen zusammengesetzten Ideen bilden überhaupt nur eine Art der Ideen. Es gibt daneben auch einfache Ideen, die als solche natürlich keinerlei besondere Anordnung von Elementen mehr aufweisen können. Diese bisher nur wenig untersuchten einfachen Ideen waren deshalb als besonders wichtige und ausgezeichnete Art in den Vordergrund zu stellen. Dabei waren freilich verschiedene Vorfragen zu klären. Was heißt überhaupt Einfachheit? Kann es einfache Gebilde geben? Der Beantwortung dieser und einiger für die Untersuchung der Idee sonst wichtiger ontologischer Fragen dient der erste Abschnitt der Arbeit.

In ihm werden zunächst sechs Bedeutungen von Einfachheit unterschieden, unter denen sich die der Teillosigkeit und der Unteilbarkeit als besonders wichtig abheben. Unter Einfachheit wird dann in der Arbeit so viel wie Unteilbarkeit verstanden. Es mußte deshalb zunächst untersucht werden, worin das Wesen der damit für unmöglich erklärten gedanklichen Teilung besteht, und eine Übersicht über die

möglichen Arten der Teilung geschaffen werden. Es mußten ferner die Bedingungen ermittelt werden, unter denen Teilungen an einem Gegenstand möglich bzw. unmöglich sind. Drei Arten von Teilung werden so unterschieden:

1. Die Zerlegung: Durch sie wird ein Gegenstand mit bereits vorgezeichneter Gliederung an den Gliederungsgelenken auseinandergenommen. Sie ist da ausgeschlossen, wo ein Gegenstand keine Gliederung mehr besitzt, völlig homogen ist. Ob und wann das der Fall sein wird, läßt sich nur bei adäquat gegebenen Gegenständen sicher und a priori erkennen, also nur in den wenigsten Fällen.

2. Die Zerstückung: Durch sie wird der Gegenstand ohne Rücksicht auf innere Gliederung an beliebigen Stellen zerschnitten. Vorbedingung dafür ist, daß sich der zu teilende Gegenstand durch ein „Feld" hindurch ausbreitet, in das beliebige Einschnitte gelegt werden können. Zerstückung läßt sich, wie a priori feststeht, in infinitum wiederholen, wo sie nur einmal in Frage kommt.

3. Die Zersetzung in unselbständige Teile (Momente), wie Tonhöhe, Tonfarbe usw. Ihre Möglichkeit ist dadurch bedingt, daß zwei in sich sonst homogene Gegenstände zueinander im Verhältnis ungleichmäßiger, „differenzierter" Ähnlichkeit stehen, die sich aus zwei sich voneinander abhebenden Unterrelationen zusammensetzt. Als Träger dieser Unterrelationen lassen sich dann in den ursprünglichen Gegenständen die Momente aufdecken. Wo die Grenzen der Zersetzung liegen, läßt sich a priori nur dann ausmachen, wenn feststeht, daß es zu einem Gegenstand wesensmäßig keine differenziert-ähnlichen Gegenstände mehr geben kann. Sonst gibt es unzersetzbare Elementarmomente nur relativ auf einen bestimmten uns jeweils zugänglichen Bestand von Gegenständen, der die Zersetzungsmöglichkeiten für uns eindeutig festlegt. Anschließend wird das Wesen des Moments und der eigentümlich fundierten Akte, in denen es uns adäquat gegeben ist, zu verdeutlichen gesucht. Ferner wird das Elementarmoment vom Empfindungsinhalt unterschieden, mit dem es sich nach den Begriffen der traditionellen Psychologie zu decken scheint. Es werden dann noch zwei Gegenstandsklassen auf ihre Einfachheit untersucht, die sich im Fortgang als besonders wichtig erweisen, die Relationen und die Funktionsgebilde. Bei den Relationen, die dabei einer grundsätzlichen Analyse unterzogen werden, kommt eine unmittelbare und eine mittelbare Teilung (durch Teilung der Relationsträger vermittelt) in Betracht. Auf die Relationen sind (notwendig zusammengesetzte) Relationsbestimmtheiten gegründet, die als Außenbestimmtheiten den Innenbestimmtheiten (Teilen) der

Gegenstände gegenübergestellt werden. Die Funktionsgebilde (rein funktionierende Begriffe, wie „und", „oder") sind wesensmäßig zusammengesetzt. Sie sind Gebilde, die den Vollzug eines bestimmten gedanklichen Vorgangs fordern, ein eigenartiges Sollen zum Inhalt haben, das freilich nicht aus sich gilt, sondern nur gedanklich gesetzt ist.

Im zweiten Abschnitt wird dann das Ideeitätsprinzip ermittelt. Nach einer Übersicht über die verschiedenen Arten von Ideen wird gezeigt, daß die Idee niemals ein irgendwie gearteter Teil im Individuell-Numerischen sein kann, daß also auch keinerlei Abstraktion (Fortlassung) aus diesem eine Idee macht und daß folglich Abstrahiertheit kein Wesenszug der Idee ist. Auch der allen Ideen gemeinsame Mangel der Realität ist keine sie speziell auszeichnende Bestimmtheit. Selbst das Fehlen der Individualität ist für die Ideeität nicht entscheidend, wie die unindividuellen Zahlgebilde und Funktionsgebilde zeigen, die noch keine Ideen sind. Die für die Idee wesentliche Eigentümlichkeit ist, daß jede in ihrer Art wesensmäßig einzig ist. Das kann seinen Grund nur darin haben, daß die Idee „anumerisch" (anzahllos) ist, so daß sie sich selbst in Gedanken nicht vervielfachen läßt. Das ist auch der einzig berechtigte Sinn, in dem Allgemeinheit als etwas für die Idee Konstitutives angesprochen werden kann. Anschließend wird das Verhältnis von Idee und Exemplar untersucht und als eigenartige „ideelle Entsprechensrelation" erkannt. Weiter werden Akte namhaft gemacht, in denen uns besonders deutlich die anumerische Idee adäquat gegeben ist (etwa bei der reflektierten Subsumtion eines Falls unter einem „allgemeinen Begriff" und in anderen Fällen), sowie die Akte der Ideation oder Idee-Entwerfung untersucht. Eine adäquate Erfassung der Idee läßt sich dagegen nicht erzielen durch Akte, wie die des unanschaulichen Meinens oder durch bloßes Denken, das für sich allein niemals zu einer Erkenntnis führen kann.

Im zweiten Abschnitt wurden die Ideen nur auf das ihnen allen Gemeinsame, auf ihre gleichsam formale Seite hin untersucht. Für ihr Wesen ist aber auch ihre besondere inhaltliche Struktur bedeutsam. Keine Schwierigkeiten machen in dieser Hinsicht die einfachen Elementarideen, die der dritte Abschnitt kurz untersucht. Sie entsprechen inhaltlich jeweils den numerischen Elementargegenständen, wie sie im ersten Abschnitt ermittelt wurden. Sie sind ihrer inhaltlichen Struktur nach ebenso anschaulich geschlossen wie diese; sie sind Eidä (von εἶδος, Gestalt). Bemerkenswert ist, daß etwaige künstliche Teile von noch in einer Art teilbaren Elementarideen selbst keine Ideen sind, sondern ideell-numerisch sein müssen.

Der vierte Abschnitt hat dann die inhaltliche Struktur der zusammengesetzten Ideen oder Komplexideen zum Gegenstand. Von ihnen zeigen die qualitativ vollbestimmten, die niedersten Arten, eidetische Struktur, wie die Elementarideen. Bei den nicht vollbestimmten höheren Komplexideen ist dagegen diese Struktur unmöglich. Denn sie enthalten inhaltliche Elemente, die in einem geschlossenen Eidos unvereinbar wären (Lockesches Dreieck). Ihre „Materialelemente" müssen vielmehr innerhalb der Idee voneinander gesondert nebeneinanderstehen. Verbunden sind sie nur durch eigenartige Funktionselemente. Es zeigt sich nämlich, daß die Materialelemente nicht inbegriffartig nebeneinanderliegen, sondern in eigentümlicher Weise zusammenwirken, um die Entwerfung von vollbestimmten Bildern zu ermöglichen (Verbildlichung), entweder alternativ (als Alternativelemente) oder kombinativ (als Konstantelemente), je nachdem nur eins oder das andere aus einer Gruppe von Materialelementen oder alle zur Entwerfung einer vollwertigen Verbildlichung mitzuwirken haben, und entweder obligatorisch oder fakultativ, je nachdem ihre Beteiligung dabei unentbehrlich oder entbehrlich, aber zulässig ist. Derartige Gebilde decken sich zwar nicht mit dem, was wir naiv vor Augen haben, wenn wir von höheren Komplexideen etwa dem Staat, der Wissenschaft reden. Sie stimmen aber mit dem überein, was wir unter der „Idee vom" Staat usw. verstehen. Solche „Ideen von" entsprechen auch den komplexen Eidä; sie bestehen dann lediglich aus konstanten Materialelementen und kombinativen Funktionselementen und heißen deshalb Konstantideen. Ihr Gegenstück bilden die reinen Alternativideen, die ausschließlich Alternativelemente und alternative Funktionselemente enthalten, also nichts, was allen unter sie fallenden Exemplaren gemeinsam ist. Alternativideen lassen sich einteilen in einschichtige oder mehrschichtige, je nachdem sie nur e i n e Lage von einfachen Alternativelementen oder mehrere übereinandergeschichtet enthalten, ferner in formale oder materiale; formale Ideen sind solche Alternativideen, bei denen die Materialelemente inhaltlich fast unbegrenzt alternativ und ihrer Funktion nach fakultativ sind. Eine Verbindung von Konstant- und Alternativideen bilden die Teilkonstantideen, bei denen ein Teil der Materialelemente konstant, ein anderer alternativ ist.

Der Inhalt der höheren Komplexideen kann adäquat veranschaulicht werden, entweder direkt durch Vergegenwärtigung aller ihrer Elemente (was sich meist nicht durchführen läßt), oder indirekt durch Erfassung des „Bildungsgesetzes", nach dem die Materialelemente zusammenhängen. Daneben gibt es eine Reihe von in-

adäquaten Gegebenheitsakten, wie Veranschaulichung durch Beispiel usw. — In groben Zügen wird dann noch die Frage nach der Möglichkeit von Individualideen (die jeweils auf ein ganz bestimmtes Individuum Bezug nehmen) behandelt und bejaht. Der Unterschied der anschließend kurz untersuchten echten und unechten Artideen wird in der verschieden engen Angepaßtheit an die Wesensstruktur der Einzelgegenstände erblickt. Die exakten und inexakten Ideen werden danach unterschieden, ob die ideelle Zugehörigkeit von Einzelgegenständen zu ihnen immer eindeutig entschieden werden kann, oder wesensmäßig nach den Grenzen zu immer unbestimmter wird. Schließlich wird noch auf die kinetischen Ideen als einen Sonderfall der Alternatividee hingewiesen, deren Eigenart darin besteht, daß ihre Exemplare die Materialelemente der Idee, der sie entsprechen wollen, sukzessiv zu verwirklichen haben. Auch der ontologische Ort der Rankeschen Ideen wird hier kurz (mehr negativ als positiv) bestimmt.

Im ersten Teil des fünften Abschnittes wird das Verhältnis von Idee und Begriff bestimmt. Die Schwierigkeit liegt dabei darin, daß über das Wesen des Begriffs keine volle Klarheit besteht. Die traditionelle Ansicht unterscheidet bei den Ausdrucksgebilden nur zwei Schichten, Worte und von ihnen gemeinte Gegenstände. Soweit diese Gegenstände allgemein sind, nennt man sie Begriffe. Ein Unterschied zu den Ideen besteht so natürlich nicht mehr. Anders, wenn man im Sinne der Anschauungen von Husserl und — ausgeprägter — Pfänder allgemein zwischen Wort und Gegenstand eine dritte Schicht, die der Meinungsgebilde, schiebt, durch die der Gegenstand (gleichgültig, ob Individuum oder Idee) erst entworfen wird. Hier ergibt sich ein durchgehender klarer Unterschied zwischen Idee und Begriff. Doch ist dieser Aufbau dadurch gefährdet, daß bei den einfachen Ausdrücken (wie Sokrates, Gold) das Wort unmittelbar auf den Gegenstand hinzuweisen scheint. Einfache direkt-entwerfende Begriffe gibt es nicht. Nur wo ein Gegenstand indirekt durch eine Mehrzahl von Bestimmtheiten hindurch entworfen wird (z. B. als „der Sieger von Austerlitz"), scheint sich vor den Endgegenstand (Napoleon) eine Zwischenschicht zu schieben. Sie setzt sich aus unmittelbaren Meinungsgegenständen zusammen, die in gemeinschaftlicher Funktion die Entwerfung des Endgegenstandes ermöglichen. Hier ist es, wo auch die Sprache deutlich vom Begriff eines Gegenstandes (eines Individuums oder einer Idee) redet. Auch dieser Begriff ist aber von der Idee verschieden, sogar von der „Idee von", mit der er manche Verwandtschaft zeigt.

Eine andere Verwechslung, die von Idee und Wesen, war besonders im Anfang der Phänomenologie störend. Auch hier mußte

zunächst das Wesen genauer bestimmt werden. Ausgehend von der adäquaten Antwort auf die Frage: Worin besteht das Wesen von . . .? ergibt sich die auffallende Tatsache, daß der unmittelbare Sinn von Wesen auf ein So-sein, z. B. Schwefel-sein, also auf eine Außenbestimmtheit des Wesensträgers hinweist. Letztlich richtet sich aber unser Interesse immer auf die Innenbestimmtheiten, auf die Wesensstruktur, die diese Außenbestimmtheiten begründet und die den Wesenskern des Wesensträgers ausmacht; dabei wird auch die Methode der Wesensschau kurz beleuchtet. Für alle diese Fälle ergibt sich ein durchgehender Unterschied von Wesen und Idee. Ferner werden noch die eigentümlichen Gebilde des Was und des Wie eines Gegenstandes und ihr Verhältnis zueinander betrachtet. Sie sind, wie wieder die Analyse der Antworten auf die Was- und Wiefragen zeigt, z. T. in einem unmittelbaren Sinn mit bestimmten, ihren Trägern übergeordneten Ideen identisch. Ihr letzter Sinn weist aber gleichfalls auf etwas in den Was- und Wieträgern selbst zurück, das zwar meist in einer Beziehung zu Ideen fundiert ist, sich aber von diesen eindeutig unterscheidet.

Sachregister.

Abstraktion 20, 50 ff., 89 ff., 168, 179, 182
— herausnehmende 20
— ausscheidende 20
Abteilung 20 f., 39
Ähnlichkeit 67 f.
— totale undifferenzierte 31 ff.
— differenzierte 32 ff.
allgemein 104 ff.
„Allgemeinheit" 178.
alloiogen 15
Alternans 157
Alternativelemente s. Materialelemente, alternative
Amer 16
Alternatividee 168 ff.
— einschichtige 174 ff.
— mehrschichtige 175 ff.
Analyse 21
Analytisches Hören 41 f.
Anschauung 121
Anschauung, schematische 186
anumerisch 99
Art 85 ff., 140, 194 f.
— echte 191 und unechte 191 f.
— exakte 193 f. und inexakte 193 ff.
— und Idee 195 f.
Atom 16, 18
Außenbestimmtheit 71 ff.

Bedeutung 199 f., 204
— einfache 201 und zusammengesetzte 201, 210 ff.
„Begriff" im bisherigen Sinn; s. auch Bedeutung
— formaler 199 und objektiver (= Gegenstand) 199
— direkter (voller) 202 und indirekter (unerfüllter) 202.
Begriff als begriffene Sache 209
„Begriff" im neuaufgenommenen Sinn 212
Begriffsbildung 208
Beispiel 107 Anm., 188
Beschreibung 49 f.
Bild der Idee 157
Bild und höhere Idee 142
Bildformelrelation 168, 178, 182
Bildungsgesetz der Komplexidee 184 ff., 173.

commune 104.

Denken 123 ff.
Disjunktion 155.

Eidos 4, 136

Einfach
6 Bedeutungen 12 ff.; ferner
metaphys. Bed. (= Unableitbarkeit) 17
sensualist. Bed. (= Sinnenherkunft) 58 Anm.
Elementarglied 23
Elementargliedidee 131
Elementareidos 136
Elementaridee 130 f.
Elementarmoment 40 ff.
Elementarmomentidee 131
Elementarrelation 68 ff.
Empfindung 56 ff.
Empfindungsdatum 59 f.
Entsprechen (ideelles) 108
essentia 37
Exemplar 106 f.
— unindividuelles 83, 96 f.
existentia 37.

Fakultativelemente s. Materialelemente, fakultative
Feldreduktion 60
Formmoment (Gegensatz: Materiemoment) 28
Formal-material s. Idee und Ontologie
Fundament 34 f., 63
Fundat 63
Fundierung 54
— Arten 54 f.
Funktionsbegriffe 75 ff.
Funktionselemente (der höheren Komplexidee) 152 ff.
Funktionsgebilde 74ff., 79ff.
Funktionsziel 79.

Gattung und Idee 86 f., 195 f.
Gegenstand 87, 205 f.
Gegenstandstheorie (Meinong) und Ontologie 7
„Gemeinsame Merkmale" als Elemente der Idee 169, 173, 180
Gleichheit 65 ff., 116 f.
Gleichheit, exakte und inexakte 66
— absolute 95, 181
Greifform (begriffliche) 207
Grenze 18, 25, 209 f.

Hinsicht 31, 116.

Idealtyp 140 f., 166
Ideation (Idee-Entwerfung) 113 ff.
Idee 2 f., 84 ff., 101
— niedere (= engere 175), und
— höhere (= weitere 175) 86 f., 138, 141 ff.
— niederste (= engste) 85 ff., 138, 139 ff., 175, 179
— formale 177 und materiale 177
— statische 195 und kinetische 195
— Art und Gattung 195 f.
Idee im engeren Sinn oder „Idee von" 87, 160ff., 163
Idee im Kantischen und neuen Husserlschen Sinn 2, 4, 183
Ideebild 157
Idee-Elemente 103, 134
Idee-Entwerfung (Ideation) 113 ff., 168, 179 f., 182
Ideeität 84
Ideeitätsprinzip 84
Ideelles Entsprechen s. Entsprechen
Ideelles Sein (Ideellität) 56, 92 f.
Ideenschau 117 f., 128
Ideeveranschaulichung 112 f., 135, 158, 182 ff.
Ideeverbildlichung 158.
Inbegriff 153
Individualidee 188 ff.
Individualität 82 f., 93 ff., 188
— formale 94 f.
— qualitative 95
Individualmoment 189
Individuationselement 189
Individuationsprinzip 84, 190
Ingrediens 110
Inhaltrelation 62, 65 ff.
Arten 32 f.
Innenbestimmtheit 70
Intensität (Gegensatz: Qualität) 24, 36 f., 58
Intentionalbeziehung 64
Interjekt 63
Irrealität 92
Isolierung s. Verselbständigung.

Kantsche 2. Antinomie 26 f.
Kategorial 75, 118 f.
Kausalrelation 63 f.
Kombinans 159, 176
Kombinativelemente s. Materialelemente, kombinative
Komplexeidos 139, 163
Komplexidee 137 ff., 163
Konstantelemente s. Materialelemente, konstante
Konstantidee 165.

Lageverhältnis 62 f.
Lockesches Problem 143 ff., 146, 151, 185.

Materialelemente 148
— alternative 149 und konstante 149
— obligatorische 150 f. und fakultative (= stellenalternative 151) 150
— kombinative 159, 176
Materialgehalt 110
Materiemoment (Gegensatz: Formmoment) 28
Mathematisches 25, 77, 95ff., 103
Meinen 50 ff., 121 ff., 123
Merkmal 152 f.
Metaphysik 7
Moment 28
Morphe s. Washeit, Washaftigkeit.

Normaltyp 140 f.
Numerisationselement 190
numerisch 82 f., 96 ff.
Numeritätsmoment 190.

obligatorisch s. Materialelemente
Ontologie 5 ff.
— formale und materiale 6 f., 178
Ontologische Methode 9 f.

Partie 15
Phänomenologie 8 f., 28, 112, 123, 188
— gegenständliche 58, 61
Psychologisches 10, 36, 57 ff.
Pluralideen 102 f.
principium identitatis indiscernibilium 94 f.

Quale 102
Qualität (Gegensatz: Intensität) 36 f., 58.

Reduktion
— eidetische 113
— Feld- 60
— phänomenolog. 1, 217
Relation 61
Relata 72
Relationsbestimmtheit 71 f., 44 f., 171 f.
Relationsgrundlagen 63.

Sachverhalt und Relation 24
Sachverhaltsbestimmtheit 74, 218
Schema 186
— bei Ingarden 226
Schematisch s. Anschauung
So- (als Index niederster Arten) 85
Sollcharakter 80, 132
Sollensmaterial 80
Sollensgebilde 79 ff.
Sollensziel 80
So-sein 217 ff.
Sosein 1, 216 f.
Stelle 139
Stellenalternativ s. Materialelemente, fakultative
Stellungsrelation 62 ff.
Stück 22.

Taktisch s. Stellungsrelation
Teil 14 f.
— natürlicher 15
— künstlich - gedanklicher 15
Teilhaltig 14 ff.
Teillos 16
Teilung 17 ff.
Tonphänomenologisches 40 ff.
Trennung 19
Typus 140 f.

Überhaupt (als Index der Idee) 85 f.
Unbestimmtheit 106, 138, 141 f.
universale 105
Unteilbar - Einfaches 16 f., 21 ff.
— System 46
Unterscheiden 19.

Variable 156
Verbildlichung 158
Vergleich 65 f.
Verschiedenheit 67 f.
— totale undifferenzierte 31 f.
— differenzierte 33 ff.
Verselbständigung (Isolierung) 19
Vertretung 130, 186.
Vollbestimmt 138.

Was 225 ff.
Washeit, Washaftigkeit (Morphe) 229 f.
Wesen 215 ff.
1. letztes, eigentlichstes s. Wesenskern
2. unmittelbares oder „Wesen von“ 218
3. = Sosein (Gegensatz: Dasein) 216 f.
Wesenheit 132, 229
Wesenskern 221
Wesensstruktur 220
Wesensschau 220
Wie 222 ff., 229 ff.

Zahlen 83, 96 f.
Zerlegung 21
Zersetzung 28 ff., 35
Zerstückung 23
Zerteilung 20
— direkte u. indirekte 68 ff.
Zubehör 72
Zusammensetzung 26 ff.

Berichtigung: S. 155 Z. 8 v. u. lies Br. statt Dr.

Vergegenwärtigung und Bild.

Beiträge zur Phänomenologie der Unwirklichkeit.

(I. Teil.)

Von

Eugen Fink (Freiburg i. Br.).

Einleitung.

§ 1. Vergegenwärtigung und Bild[1]).

Die Zusammenstellung der beiden Titel hat die Aufgabe, ein bestimmtes Problem anzuzeigen. Probleme sind aber nicht vorhanden, sie erwachsen allererst im Geschehen des Fragens. Die Anzeige eines Problems muß notwendig, wenn anders Probleme keine vorgegebenen Gegenständlichkeiten sind, unbestimmt, d. h. formal bleiben. Die formale Anzeige des Problems: Vergegenwärtigung und Bild, scheint einen Hinweis zu geben auf die Frage nach der angemessenen Bestimmung der beiden thematischen Phänomene, sofern eben die populäre Auslegung derselben sich irgendwie in der ungeklärten Vermengung und Vermischung der beiden bewegt. Die Aufgabe unserer Untersuchung bestimmt sich somit als die Entwirrung einer Äquivokation. In der Tat. Die Äquivokation, die wir hier angreifen wollen, hat keineswegs den harmlosen Charakter des ersten Anblicks. Ihre Macht kommt nicht nur in der alltäglichen Auslegung von Vergegenwärtigung und Bild zum Vorschein, sondern durchherrscht gerade noch gewalttätiger ihre theoretische Interpretation. Die Äquivokation liegt als solche gar nicht im Felde der ontischen Kenntnis der thematischen Phänomene, sondern gründet in der Un-

1) Vorbemerkung: Die nachstehende Untersuchung ist eine der beiden preisgekrönten Bearbeitungen des im Mai 1927 veröffentlichten Preisausschreibens der Philosophischen Fakultät der Universität Freiburg mit dem Titel: „Es sollen die psychischen Phänomene, die unter den vieldeutigen Ausdrücken sich denken als ob, sich etwas bloß vorstellen, phantasieren befaßt werden, unterschieden und einer rein phänomenologischen Analyse unterworfen werden." Im November 1929 wurde der hier zum Abdruck gelangende 1. Teil als Inauguraldissertation eingereicht. — Der Verfasser ist in einem so hohen Maße den phänomenologischen Forschungen und der persönlichen Leitung seines verehrten Lehrers Edmund Husserl zu Dank verpflichtet, daß seiner Arbeit nur die Selbständigkeit eines ganz und gar vorläufigen Hineinfragens in die von Husserl aufgebrochenen Problemhorizonte zukommt.

sicherheit des Verstehens der Möglichkeit von Solchem wie Vergegenwärtigung und Bild, mit anderen Worten, sie ist eine philosophische Äquivokation. Die in ihr versteckte und so niedergehaltene Problematik kann daher nur ans Licht drängen in einer grundsätzlich philosophischen Erörterung. Die Aufklärung der Äquivokation wird zum Thema einer phänomenologischen Analyse. Damit zeichnet sich die bestimmte Weise unseres Fragens, unsere philosophische Fragestellung vor. Im Raume der durch die grundlegenden Werke Edmund Husserls geschaffenen phänomenologischen Forschung siedelt sich unsere Einzelanalyse an. In der Umgrenzung durch eine universale Problematik wird die Analytik der für uns thematischen Phänomene in eine Dienststellung notwendig gedrängt.

Grundsätzlich gilt für das Verhältnis der philosophischen Einzelanalyse zum Ganzen einer Philosophie: keine Einzelanalyse ist um ihrer selbst willen da, jede untersteht dem Zug zum Ganzen des Systems, ist geleitet und getrieben von einer Grundfrage. Nirgends ist eine Monographie weniger möglich als in der Philosophie. Obzwar mitgenommen von einer zentralen Frage hat die Einzelanalyse die Aufgabe, den systematischen Zug des Philosophierens zu hemmen. Aber nur wenn und solange sie unterstellt bleibt einer philosophischen Grundfrage, hat sie die Möglichkeit, diese hemmende Funktion zu üben. Je nach dem Grade der ausdrücklichen Leitung der Einzelanalyse durch ein grundsätzliches Problem bestimmt sich die Abschätzbarkeit ihrer philosophischen Relevanz. Bleibt diese Führung verschwiegen, gerät die Analyse in die Gefahr, in ihrer innersten Absicht verkannt zu werden. Diese Gefahr müssen wir übernehmen, wenn das uns still führende Problem noch keinen Namen hat.

Als den motivierenden Anlaß unserer bestimmten Frage nach Vergegenwärtigung und Bild respektive Bildbewußtsein nannten wir die äquivoke Auslegung dieser Phänomene. Vor der Ausarbeitung der Problematik derselben bedarf es eigens einer Vorverständigung über den Sinn der Auflösung einer philosophischen Äquivokation. Die Klärung einer philosophischen Äquivokation ist nicht das Geschäft eines besonderen Scharfsinnes, als ob es sich darum handelte, an die Stelle unpräziser Ausdrücke bessere und angemessenere zu setzen. Sie ist mit neuen Termini nicht ins Reine zu bringen, da sie überhaupt nicht in der Sphäre des Ausdrücklichen schlechthin liegt. Eine solche Äquivokation ist ein historisches Faktum und bedeutet, daß sich das Verständnis in der Enge möglicher angemessener Ausdrücklichkeit verfangen und die sichtliche Gestalt eines Problems

angenommen hat. Einfach scheint die Lösung zu sein: „Rückgang auf die Sachen selbst!", neue aus der unmittelbaren Intuition geschöpfte Begriffe müssen dem wahren Wesen der noch problematischen Verhalte angemessen sein! Demgegenüber glauben wir, den Sinn einer philosophischen Aufklärung einer Äquivokation sehen zu müssen in einer ausdrücklichen Radikalisierung des Problems als solchen. Die mitunter bis zum Schlagwort veräußerte Losung analytischer phänomenologischer Arbeit hat nur den Sinn einer Vertiefung und Einsenkung in die echte Problematik als solche und meint kein sich beruhigendes Hinweisen auf naive Evidenzen. Keineswegs ist Evidenz schon die ultima ratio der phänomenologischen Forschung. Was heißt also eine philosophische Äquivokation aufklären? Aufspüren die in den „Sachen selbst" liegende Verlegenheit und Verlagertheit. Die Sachen selbst sind dabei nicht immer irgendwie schon vorhanden und fertig vorgegeben, sondern was „Sachen selbst" sind, ist nur der thematischen Hinsicht einzig zu entnehmen. „Rückgang auf die Sachen selbst" ist kein bloßes Wegräumen überlieferter Lehrmeinungen, eine Abdeckung oberflächlicher Hinsichten, als ob eine „vorurteilsfreie Intuition" nur zuzugreifen brauchte. Die Klärung einer philosophischen Äquivokation führt in die innere Problematik des Philosophierens selbst hinein.

§ 2. Faktum des Vorverständnisses der thematischen Phänomene.

Jede Frage birgt als Strukturmoment in sich eine vorgängige Sicht auf das, was in die Frage genommen werden soll. Jedes Fragen ist ein Offenhalten eines Horizontes und Umblickes möglicher Beantwortungen. Das Fragen nach . . . setzt eine bestimmte Vorgegebenheit dessen, wonach die Frage steht, schon voraus. Oder anders gewendet: jeder Entwurf der phänomenologischen Problematik bestimmter Phänomene ist in sich zurückverwiesen auf dasjenige Verständnis, das als fragwürdig gewordenes den Entwurf des Problems überhaupt motiviert. Ein Anderes aber ist es, den gegenständlichen Sinn einer Frage zu verstehen, ein Anderes, den anonymen Horizont, in den sie sich hineinbewegt, auszulegen und zur begrifflichen Erfassung zu bringen. Mit dieser formalen Exposition des Sinneshorizontes der Frage suchen wir uns selbst die Richtung vorzuweisen, in welcher die thematischen Phänomene unserer Untersuchung antreffbar sind. Jedenfalls ist es nicht gleichgültig, ob es uns gelingt, den Sinn der Vorgegebenheit in unserem Falle zu fassen. Zunächst begegnen uns die Phänomene der Vergegenwärtigung und des

Bildbewußtseins innerhalb der alltäglichen Vorgegebenheit des Menschen, die nichts anderes ist, als das Offensein des Menschen für sich selbst, die vor jeder „Reflexion" liegende Selbstvertrautheit. Der Mensch in der Einstellung des alltäglichen Lebens verfügt in seinem Verstehen nicht nur über eine gegliederte, nach den allgemeinsten Seinsbezirken vorgezeichnete Umwelt, er verfügt ebenso über eine Kenntnis und ein bestimmtes Verstehen seiner selbst. Während aber das zur alltäglichen Situation des Menschen gehörige Verständnis seiner Umwelt ein solches ist, das auf der Vorgängigkeit „allgemeiner apperzeptiver Horizonte" vor der faktischen Erfahrung eines Einzelseienden beruht, hat die Vorgegebenheit des Menschen für sich selbst einen total anderen Charakter, wie ja auch die Selbsterfahrung einen völlig eigenen Typus der Erfahrung darstellt. Der Mensch ist für sich selbst offen im Modus des praktischen Wissens um sein Können. Die Vorgegebenheit seiner selbst ist Vorgegebenheit seiner „Vermögen". Der Mensch ist sich zunächst in seinem Tun offenbar, d. h. seine Offenbarkeit hat den Charakter eines Verstehens seiner Handlungen. Damit kommt ein entscheidender Zug dieser vorgängigen Offenbarkeit und Selbstvertrautheit des Menschen zur Abhebung. Der Mensch versteht „sich" umweltlich, aus seiner Umwelt her und in seinem handelnden Bezogensein auf diese. Ich bin zunächst immer der, der dies oder jenes tut, mit einer Sache beschäftigt ist, daran sein Interesse hat, von etwas befangen, erschreckt, freudig bewegt ist. Und wie ich mich so jeweilig in einer bestimmten Situation verstehe, ebenso verstehe ich mich zunächst im Ganzen aus den Grundmöglichkeiten meines Handelns; ich mache ständig mich selbst verstehend Gebrauch von einer bestimmten Typik meiner „Vermögen", was sich in den alltäglichen Aussagen expliziert: ich nehme wahr, ich erinnere mich, ich habe geträumt, ich dachte nur so . . . usw. Dabei ist das Verständnis dieser Grundweisen der Erfahrung eben nur eines der allgemeinsten und rohesten Strukturunterschiede. Die Begriffe wie „Wahrnehmung", „Erinnerung", „Phantasie" sind keineswegs einer ausdrücklichen „Reflexion" entsprungen, sondern die begriffliche Ausformung der Verständlichkeit, die wir das praktische Vollzugsverständnis nennen können. Die Eigentümlichkeit dieses Vollzugsverständnisses gilt es schärfer zu fassen. Die vertraute Typik des je-eigenen erfahrenden Lebens, die ständig innegehabte Gliederung der mit aller äußeren Erfahrung unthematisch mitgängigen Selbsterfahrung ist keineswegs ein Erfahrungserwerb, ist nicht die empirische Kenntnis, die das Subjekt des Erfahrungslebens im Laufe seiner Entwicklung von sich selbst erwirbt, sondern ist das apriorische

— wenn auch völlig dunkle und unausdrückliche — Verständnis des Seins des subjektiven Lebens. In diesem Verständnis ist nicht dieses oder jenes bestimmte faktische Erlebnis verstanden, sondern so etwas wie Wahrnehmung überhaupt, Phantasie überhaupt, Bildbewußtsein überhaupt, ohne daß jedoch dieses Verständnis selbst explizit würde, geschweige denn die „Allgemeinheit" der geklärten Wesenseinsicht besäße. Das in der Vorgegebenheit des Menschen für sich selbst wurzelnde — sie allerdings nicht ausmachende — Verständnis der Typik der Erlebnisse unterliegt zumeist einer bestimmten Auslegung dergestalt, daß das Erlebnis im Hinblick auf die als Handeln verstandene Seinsart des subjektiven Lebens aufgefaßt wird als die Einheit einer Handlung: als Akt.

Ob allerdings diese zumeist herrschende Auslegung des Erlebnisses als „Akt" im Sinne einer Handlungseinheit auf zureichend ursprünglichen Einsichten beruht, oder ob sie etwa ihre verborgene Quelle in einer bestimmten anthropologischen Grundauffassung hat (Praxis, Freiheit, Tathandlung als die Seinsart des Menschen), kann hier nicht zur Darstellung kommen. Es wäre in einer naiven Vorgestalt das Problem „der existenzialen Grundlagen des Aktphänomens" (Heidegger). Die Macht dieser gemeinhinnigen Auffassung durch mächtigt, wenn auch kritisch gebrochen, die philosophische Fragestellung nach der Seinsweise der Erlebnisse: „Synthesis als Handlung des Verstandes" — „die verborgenen Handlungen unseres Gemütes" usw. Wieweit mit dem phänomenologischen Begriff der Intentionalität grundsätzlich eine Fassung des Aktphänomens gelungen ist, die zum mindesten eine Revision der traditionellen Auslegung erzwingt, bleibe dahingestellt. Jedenfalls bewegt sich auch die phänomenologische Analyse *zu Beginn* notwendig in der zur Vorgegebenheit des Menschen für sich selbst mitgehörigen Auffassung des Aktphänomens als einer Handlung.

Eine Einschränkung müssen wir zwar vollziehen. Der Akt ist in jenem Vor- und Selbstverständnis des Menschen nicht geradehin und unbedingt als Handlung ausgelegt. Obzwar die Erfahrungsweisen ständig charakterisiert werden als ein Handeln, Umgehen mit ..., Beschäftigtsein, Tun, Sichrichten auf ... usw., sind sie doch in gewisser Weise als „ohnmächtig" bezüglich des erfahrenen Seienden verstanden. Das Wahrnehmen z. B. macht dem wahrgenommenen Gegenstand nichts aus, es ändert ihn nicht im Vergleich zum werkenden Umgang mit ihm. In dieser „Ohnmächtigkeit" liegt ein Hinweis in die Richtung, in welcher die zu kurz tragende Charakteristik des Aktphänomens als Handlung zum Problem gemacht werden kann.

Für unsere Zwecke ist jetzt aber vonnöten, das Selbstverständnis des Menschen, in welchem er sich nach der allgemeinen Typik seiner Vermögen und Akte vorgegeben ist, kurz die vorgegebene „Noetik" des näheren festzulegen. Dies geschieht im Hinweis auf eine zwiefache Eigentümlichkeit derselben. Das subjektive Leben ist einmal verstanden als eine Mannigfaltigkeit von Akten, der Akt figuriert als das „Element" dieser Noetik, als letzte Einfachheit, hinter welcher keine tieferliegenden Mannigfaltigkeiten mehr gesucht werden. Für diese Noetik gibt es keine „Empfindungsdaten". Es ist der Grundfehler der in bestimmten Grenzen wohlberechtigten sensualistischen Psychologie, daß sie ihren Ausgang vom Empfindungsdatum nicht methodisch sichert durch den bewußten Ansatz bei eben dieser alltäglichen Noetik und in ihrer Kritik. Aber nicht nur die Dimension der Empfindungsdaten, alle die tieferliegenden noetischen Mannigfaltigkeiten, die schon eine recht begründete Innenpsychologie zur Explikation bringt, sind in einer eigentümlichen Weise verschlossen. Diese Verschlossenheit des eigentlichen konstituierenden Lebens, die „Anonymität" der konstitutiven Funktionen ist aber von einer schwerfaßlichen „fließenden" Grenze, eben einer Interessengrenze; das alltägliche Dasein empfindet gleichsam einen Widerwillen und Widerstand gegen seine analytische Zerfaserung.

Das zweite Charakteristikum dieser Noetik liegt in ihrer durchgängigen Umgriffenheit von der Selbstapperzeption „Mensch", also in der ständigen Auffassung der Akte als m e n s c h l i c h e r Erlebnisse.

§ 3. Die Aufgabe eines phänomenologischen Verständnisses.

Das in den rohesten Zügen entworfene faktische Vor- und Selbstverständnis des Menschen, in dessen Horizont die thematischen Phänomene unserer Untersuchung zuerst begegnen, ist, wie wir sahen, zunächst kein theoretisches, sondern das aller möglichen Theoretisierung vorangehende und sich selbst in ihr irgendwie noch durchhaltende unmittelbare Wissen des Menschen um sich selbst, die zugehörige Begrifflichkeit eben eine aus der unmittelbaren, unreflektiven Selbstbegegnung geschöpfte, eine offene und vage, die eben für die Zwecke der zwischenmenschlichen Verständigung genügt, im ganzen den Erfordernissen des alltäglichen Lebens angepaßt ist. Wie nun in der praktischen Lebenswelt die theoretische Einstellung als eine völlig neuartige erwächst (zwar selbst ein Modus, der Lebenspraxis, aber ein unter universalen Ideen stehender) und wie diese theoretische Einstellung dazu führt, das dem alltäglichen Verstän-

digungsbedürfnis genügende „Selbstverständnis" des Menschen zu erschüttern, wie aus dieser Erschütterung verschiedene Richtungen der theoretischen Thematisierung des subjektiven Lebens entspringen, können wir hier nicht darstellen. Es ist dies ein großes und weit ausholendes Thema: nämlich die intentionale Ursprungsauslegung der positiven Wissenschaften vom Menschen. Positive Erfahrungswissenschaften werden aber bereits von einem in ihren „Grundbegriffen" angelegten Verständnis geführt, das zumeist und zunächst ein unmethodisches, sozusagen „instinktives" ist, seine wissenschaftliche Dignität aber erhält in der Wesenslehre des betreffenden Gegenstandgebietes, mit anderen Worten, in der Ausbildung der zugehörigen materialen Ontologie, die die ausdrückliche Gewinnung und Zueignung der Grundbegriffe ist, welche allererst dem faktischen Erfahrungsforschen die „Augen zu öffnen" imstande ist, ihm umgrenztes Gebiet und Methode vorzugeben vermag. Nun sind aber auf den Menschen eine Reihe von positiven Erfahrungswissenschaften bezogen: die Geisteswissenschaften, die Anthropologie, die Biologie, die Psychologie, Charakterologie und die psychophysische Betrachtung als eine Zwischenform. In all diesen positiven Wissenschaften wirkt sich doch ein sie in der Fragerichtung bereits leitendes Verständnis aus. (Die sich schnell aufdrängende Frage, in welchem Verhältnis gerade die den positiven Wissenschaften vom Menschen vorgängigen ontologischen Entwürfe zueinander stehen, gehört in die oben erwähnte Ursprungsauslegung.)

Offenbar ist der Mensch ein Seiendes, zu dessen Seinssinn es gehört, in sich eine Mannigfaltigkeit ihm zugehöriger Thematisierungsrichtungen offenzuhalten. Diese möglichen thematischen Hinsichten verhalten sich aber keineswegs zueinander wie Disziplinen, die jeweils „Schichten", also „abstrakte Momente" an einem Seienden thematisieren. Es besteht hier keine Entsprechung zu den Wissenschaften vom nichtmenschlich Seienden. Ist es nun nicht die Aufgabe der Philosophie, sofern sie sich als Ontologie versteht, in einer so ursprünglichen Weise nach dem Sein des Menschen zu fragen, daß sie es zur ontologischen Explikation zu bringen vermag v o r seiner Differenzierung in die Mannigfaltigkeit der Hinsichten? Und wird nicht erst in dieser Wesensinterpretation der menschlichen Existenz als der allen „Hinsichten" vorgängigen organisierenden Ganzheit ausdrücklich der Horizont gewonnen, innerhalb dessen die „subjektiven Erlebnisse", die im Thema unserer Untersuchung stehen, zu einer echten analytischen Explikation gelangen? Ist also eine phänomenologische Analyse der Erlebnisse zuvor angewiesen auf die Bereit-

stellung der Horizonte von seiten der Ontologie des Menschen? Zugestehen müssen wir, daß die Ausbildung der Ontologie des Menschen eine der Psychologie vorangehende Aufgabe ist, wenn Psychologie ihre letzte mundane Dignität erlangen soll, da sie ständig und unausdrücklich, eben im Modus der „selbstverständlichen Voraussetzungen" von jenem Verständnis des Menschen Gebrauch macht, das in seiner ontologischen Analytik zur ausdrücklichen Begrifflichkeit kommt. Im Rahmen der Welt also und der auf sie als Universalhorizont bezogenen traditionellen Idee philosophischer Aufklärung und Metaphysik geht die Metaphysik des Menschen der psychologischen Analytik der menschlichen Seelenerlebnisse voraus.

Mit dem Ingangbringen der phänomenologischen Analyse aber fällt der Universalhorizont der „Welt". Die Aufgabe eines phänomenologischen und das heißt hier einzig eines konstitutiven Verständnisses der thematischen Phänomene fordert eine Analytik, die sich grundsätzlich nicht im Rahmen der vorgegebenen Welt bewegt, eine Analytik, die prinzipiell hinter den Weltcharakter der Erlebnisse zurückzufragen und sie in der Ursprungsreinheit des transzendentalen Lebens zu fassen vermag. Sie gliedert sich 1. in die konstitutive Analytik der Erlebnisse selbst, 2. in die Ausarbeitung des Problems der Konstitution des Weltcharakters des absoluten transzendentalen Subjekts (der Konstitution seiner Endlichkeit, seines „Menschentums"), oder wie wir terminologisch sagen, in die Ausarbeitung des Problems der „Mundanisierung". Die bescheidene Zielstellung unserer Arbeit verbleibt natürlich innerhalb der transzendental-konstitutiven Analytik der Erlebnisse, die im wesensmäßig vorgezeichneten Gang der Enthüllung des transzendentalen Subjekts als des „absoluten Ursprungs" der konstitutiven Theorie der Mundanisierung vorhergeht. Solange allerdings die Erlebnisanalytik nicht ihre Überholung durch die Eingliederung in die Phänomenologie der Mundanisierung erfahren hat, bleibt sie ständig dem Mißverständnis ausgesetzt, als wäre die Ganzheit des subjektiven Lebens, die Seinsweise der Erlebnisse nicht in Frage gestellt. Die ontologische Undurchsichtigkeit der Subjektivität des transzendentalen Subjekts ist ein zentrales Problem der konstitutiven Phänomenologie, ein Problembestand, den es nicht im Ansatz zu erledigen, sondern in seiner ganzen drängenden Wucht ausschwingen zu lassen gilt. Die Frage nach der Seinsweise der transzendental-konstituierenden, noch nicht als

menschliche apperzipierten Erlebnisse kann im Umkreise der Ontologie des Menschen grundsätzlich nie entschieden werden. Sofern aber die phänomenologische Erlebnisanalytik noch nicht einbehalten ist in die konstitutive Theorie der Mundanisierung, deckt sie sich mit der psychologischen Analytik der Erlebnisse.

Alle Analysen unserer Arbeit, obzwar sie sich selbst als einen Beitrag zu einer transzendentalen Analytik bestimmter Bewußtseinsphänomene versteht, können ebensogut als psychologische aufgefaßt werden. Zwischen einer recht begründeten eidetischen Innenpsychologie und der phänomenologischen Analytik der Erlebnisse besteht eben jene, in ihrem tiefsten Sinne schwer durchschaubare „Parallele", von der Edmund Husserl in der „Formalen und transzendentalen Logik", § 99, ausführt, daß von ihrem Verständnis es abhängt, ob man das Eigentümliche der Phänomenologie in den Blick bekommt, oder in den widersinnigen transzendentalen Psychologismus verfällt. Was uns aber bestimmt, diese Untersuchung in der transzendentalen Einstellung durchzuführen, sind vor allem zwei Gründe. Einmal die Einsicht, daß im Bereiche der psychologischen Forschung zwar dieselben konstitutiven Probleme gestellt werden wie in der transzendentalen Thematisierung, daß diese Probleme aber jeweils einen anderen Sinn von „Lösung" haben. Lösung eines konstitutiven Problems in der psychologischen Einstellung besagt Enthüllung der Bewußtseinsweisen, in denen der „Gegenstand als vermeinter", mit anderen Worten die „Gegenstandsvorstellung" zustande kommt, während Lösung in transzendentaler Einstellung bedeutet, die Verständlichmachung der subjektiven Leistungen, in denen der wirkliche Gegenstand selbst, die wirkliche Welt selbst, nicht die „Weltvorstellung" sich zeitigt und so als transzendentales Korrelat verständlich wird. Der zweite Grund liegt im „vorbereitenden" Charakter dieser „Beiträge", die angelegt sind im Hinblick auf ein noch verschwiegenes Problem der transzendentalen Phänomenologie.

Die Aufgabe eines phänomenologischen Verständnisses der thematischen Phänomene bedeutet nun fürs erste, daß wir uns des Forschungshorizontes und Arbeitsbodens ausdrücklich versichern. Uns ist es hier nicht aufgegeben, die transzendentale Einstellung zu motivieren und zu begründen. Wir übernehmen sie in der Gestalt, in der sie ihren ersten entscheidenden Durchbruch gewonnen hat in Husserls „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie". Dazu bedarf es einer Erinnerung [1]).

1) Unsere Darstellung der Reduktion fußt aber auch auf späteren Präzisierungen und Klärungen, die für uns in der „Formalen und transzendentalen

§ 4. Die phänomenologische Reduktion.

In der Darstellung der phänomenologischen Reduktion, soweit deren Verständnis für die Absicht der vorliegenden Untersuchung erforderlich ist, müssen wir uns kurz fassen, wir begnügen uns mit der Herausstellung der Hauptpunkte und verweisen für die Orientierung über ihre grundsätzliche Bedeutung auf den zweiten Abschnitt, 1., 3. und 4. Kapitel in Husserls „Ideen". Die phänomenologische Reduktion als diejenige Fundamentalbesinnung, durch deren Vollzug die transzendentale Subjektivität, das Feld der absoluten Ursprünge alles Seins, eröffnet, korrelativ die phänomenologische Einstellung ermöglicht wird und somit der „Phänomenologe" durch einen universalen fortan festgehaltenen Willensentschluß zur Selbstzeugung kommt, gibt sich zunächst als eine radikale Änderung der sogenannten „natürlichen Einstellung". Natürliche Einstellung, dieser oft mißverstandene Ausdruck Husserls, besagt keineswegs die gewöhnliche oder alltägliche Einstellung des Menschen zum Seienden im Ganzen, zur Welt, meint nicht einen bestimmten ontologisch relevanten Modus seiner Existenz (die „Alltäglichkeit", vgl. Martin Heidegger, „Sein und Zeit"), auch nicht eine Weltanschauung, ein „Weltbild", nicht die Konstruktion des sogenannten „natürlichen Weltbegriffs", meint im Grunde überhaupt nicht so etwas wie eine „Einstellung", eine Lebenshaltung, sondern gerade das, was alle „Einstellungen" durchherrscht, sie trägt, das, worinnen sie sich ausschließen oder einander abwechseln, das, was ihnen allen als ihre Ermöglichung vorausgeht. Alle Unterschiede der Weltanschauungen, der primitiven wie kultivierten, normalen wie anormalen Einstellungen verbleiben grundsätzlich innerhalb dessen, was Husserl die „natürliche Einstellung" genannt hat. Wir behaupten: Natürliche Einstellung ist die wesenhafte, d. h. zur Natur des Menschen gehörende, das Menschsein selbst ausmachende Einstellung, das Eingestelltsein des Menschen als eines Seienden in das Ganze der Welt, oder, wie wir vordeutend sagen können, die Einstellung der mundanisierten Subjektivität: das natürliche Sein des Menschen in und zur Welt in allen seinen Modis. Dieses wesenhafte Sein des Menschen in der Welt charakterisiert Husserl zunächst im Hinblick auf das menschliche Verhalten zu den Dingen, im weiteren Sinne zu Gegenständen überhaupt, also im Hinblick auf eine Grundstruktur der menschlichen Welterfahrung. Dieses Er-

---

Logik", in Husserls Vorlesungen und in den noch unveröffentlichten Manuskripten zur „Phänomenologie der phänomenologischen Reduktion" vorlagen.

fahrungsleben in all seinen mannigfaltigen Gestalten als Gewahren, Handeln, Theoretisieren, Wünschen, Lieben, Hassen und Sorgen ist ein „In-die-Welt-Hineinleben": Hineingewahren, Hineinhandeln, Hineintheoretisieren, Hineinsorgen usw. Die Welt ist für den Erfahrenden schlechthin vorgegeben, sie ist ständig für ihn da, ob er hineinwerkt oder schläft, ihr Sein ist immerzu „vorausgesetzt". Dabei hat die „Voraussetzung" keineswegs den Charakter einer ausdrücklichen „Setzung", sondern ist der durchgängige obzwar ständig sozusagen vergessene Grundcharakter der Welterfahrung. Auf diesem Grunde spielen sich allererst dann die faktischen Brüche und Unstimmigkeiten der Erfahrung ab, auf ihm schließt sich durch „Korrekturen" hindurch die Erfahrung zur Einstimmigkeit zusammen. Diese ständige und ständig latente „Voraussetzung" des Seins der Welt, die Husserl die Generalthesis der „natürlichen Einstellung" nennt, gilt es in der phänomenologischen Reduktion aufzuheben. Die phänomenologische oder transzendentale Einstellung kommt zur Verwirklichung in einer konsequenten und radikalen „Einklammerung" der Generalthesis: Die seiende, naiv als seiend vermeinte und schlechthin gesetzte Welt verwandelt sich in das „Weltphänomen", ihr „Sein" ist selbst jetzt mitgehörig zum phänomenalen Bestande. Zwar bedeutet offenbar die Einklammerung der Generalthesis etwas verschiedenes von der Einklammerung einer oder mehrerer bestimmter, einzelner Überzeugungen. Aufhebung der Generalthesis ist nichts anderes als sozusagen ein Rückgängigmachen des Vergessens, das menschliche Erfahrung wesenhaft umhüllt, die Rückführung dieser „Voraussetzung" und der auf ihr beruhenden Welt in ihren „Ursprung" aus dem sinn-gebenden Leben der transzendentalen Subjektivität. Als ein letztes und wahrhaft philosophisches Verständnis der Welt wird uns jenes gelten müssen, das nicht naiv die Generalthesis mitmacht, sondern diese selbst und mit ihr das Seiende im Ganzen in seine Gewalt bringt. Dies aber geschieht im Gewaltstreich der phänomenologischen Reduktion als einer „universalen" Epoche hinsichtlich des Seins der innerweltlichen realen wie auch idealen Gegenstände. Wie immer es mit ihrem Sein oder Nichtsein stehen mag, zum Thema der Phänomenologie werden sie nur als die in den Erlebnissen der transzendentalen Subjektivität „vermeinten", je nach dem intentionalen Sinn ihrer Vermeintheit; mit anderen Worten der ontische Gegenstand wird zum Noema (Noema im transzendentalen, nicht innenpsychologischen Sinne!). Die phänomenologische Reduktion ist aber mit dieser Verwandlung der Welt als des Inbegriffs der ontischen Gegenstände ins Noema, was wir terminologisch die

Noematisierung nennen wollen, noch nicht erschöpft, zumal der Sinn der transzendentalen Subjektivität noch vollkommen im Dunklen bleibt. Von der Einklammerung der seienden Welt wird der Einklammernde, der jeweilig philosophierende Mensch mitbetroffen, sofern er sich selbst apperzipiert und in dieser Apperzeption sich vorgehalten ist als ein Seiendes in der Welt, eben als „Mensch". (Inwiefern der primäre Sinn und die innerste Absicht der phänomenologischen Reduktion bestimmt werden muß als „Entmenschung", vermögen wir hier nicht darzustellen.) Offenbar ist aber dasjenige Bewußtseinsleben, in dem die „Voraussetzung" des Seins der vorgegebenen Welt und damit einbegriffen des Seins des Philosophierenden als eines Menschen in der Welt zur Setzung kommt, nicht selbst ein innerweltliches Bewußtseinsleben, sondern geht aller Weltlichkeit als das sie Ermöglichende, als deren konstitutiver Ursprung voraus. Die ungeheuren Probleme, die in diesem „Vorausgehen" der transzendentalen Subjektivität vor allem weltlich Seienden und damit von ihrer eigenen Selbstapperzeption als „endliches Menschenwesen" liegen, können hier nicht einmal angedeutet werden. Eines aber gilt es abzuwehren, daß man nämlich diesem „Vorausgehen" irgendeinen ontischen-mundanen Sinn unterschiebt und so aus dem konstitutiven Idealismus die Ungeheuerlichkeit einer schlechten Subjektivierung des Alls des Seienden macht, eine Rückführung der Welt auf ein innerweltlich Seiendes: den Menschen. Das Rückfallen der transzendentalen Aussage in die mundan-ontische Begrifflichkeit ist die ständige Verführung der Phänomenologie, die um so gefährlicher ist, als eben alle verfügbaren Begriffe von Hause aus einen Weltsinn haben und es zur Bestimmung transzendentaler Bezüge einer Anstrengung bedarf, die weit über alle terminologische Fixationschwierigkeiten der Weltwissenschaften hinausliegt.

Das Bewußtseinsleben, das in der phänomenologischen Reduktion zugänglich gemacht wird, ist zunächst ein in sich geschlossenes Ichleben, eben die transzendentale Subjektivität des Reduzierenden selbst. Notwendig und aus Wesensgründen ist die erste Reduktion, die auf die „egologische Subjektivität", die als die Eröffnung des Urgrundes aller Erschließung der transzendentalen Intersubjektivität vorgängig ist. Im Rahmen der transzendentalen „Egologie" verbleiben alle Analysen der vorliegenden Untersuchung, womit eine bestimmte Begrenzung der Problematik gewonnen ist. Die Reduktion auf das transzendentale Ego, konkret genommen mit allen seinen cogitationes und der in ihnen beschlossenen cogitata, aber ist selbst eine Reduktion in mannigfachen Stufen. Die erste, dem Eindringen und Vorstoß in die transzendentale

Sphäre nächstliegende ist die Reduktion auf die Erlebnisse, die strömende Aktmannigfaltigkeit mitsamt ihrem noetisch-noematischen Gehalt. Die höheren Stufen führen dann in die absolute Tiefe der egologischen Subjektivität, in die Konstitution der Akte selbst als intentionaler Einheiten im inneren Zeitbewußtsein (vgl. E. Husserls „Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins", herausgegeben von Martin Heidegger).

§ 5. Die Situation der Reduktion.

Unsere flüchtige Darstellung der Reduktion bedarf einer wichtigen Ergänzung, die ihre ganze Problematik wesentlich verschärft. Zu Anfang kontrastierten wir die natürliche und die transzendentale Einstellung. Diese beiden Einstellungen schienen sich auszuschließen. In Wahrheit stehen beide in einem unlöslichen Wesenszusammenhang, umgreifen sich gegenseitig und sind gegenseitig aufeinander bezogen. Die natürliche Einstellung, die nach unserer These die wesenhafte Einstellung des Menschen ist, ist der Inbegriff der Selbstapperzeptionen der transzendentalen Subjektivität, die mit zum Sinn des konstituierenden Lebens gehören. Das transzendentale Subjekt verendlicht sich notwendig zum Menschen (eine Notwendigkeit, die allerdings korrelativ bezogen ist auf eine seiende Welt). Die natürliche Einstellung als das Sein des Menschen in der Welt nach allen seinen Modis ist ein konstitutives „Resultat" und als solches ein integrales Moment des transzendentalen Lebens selbst. Anderseits ist die „transzendentale Einstellung" selbst ein Vorkommnis in der vorgegebenen Welt, gehört zum realen Seelenleben eines Menschen, der da philosophiert. Oder anders gewendet: die Reduktion hat selbst ihre mundane Situation, in der sie anhebt und in der sie irgendwie verbleibt. Diese mundane Situation ist also ein unwegdenkbares Strukturmoment der phänomenologischen Reduktion selbst, die so als eine äußerste Anstrengung des Menschen einen existenzialen Sinn bekommt, die lebensmäßige Bedeutsamkeit des letzten Abenteuers der Erkenntnis. Die existenziale Interpretation der phänomenologischen Reduktion als Aufbruch ins Absolute sowie ihres Zeitsinnes als „Augenblick" findet in dieser Skizzierung keinen Raum. Das entscheidenste Moment an dieser mundanen Situation aber ist, daß die phänomenologische Reduktion als die Aufhebung der natürlichen Einstellung einsetzt und nur einsetzen kann auf dem Grunde der zuvor geschehenen Naivität des natürlichen Lebens, also auf dem Grunde einer Geschichte,

oder mit anderen Worten, daß die phänomenologische Reduktion aus jener Situation zum absoluten konstituierenden Leben zurückspringt, in der jenes bereits eine fertige Welt konstituiert und sich selbst darin mundanisiert hat. Von welcher Bedeutung diese These für die Stellung der sogenannten „genetischen" Probleme der konstitutiven Phänomenologie ist, sei hier verschwiegen.) Für uns kommt die Situation der Reduktion nur in zweifacher Hinsicht in Betracht. Einmal, die in der mundanen Situation gründende Faktizität des Reduzierenden kennzeichnet die reduktiv eröffnete Subjektivität als das transzendentale Ichleben eben dieses Menschen, der Reduktion übt. Die Reduktion wird zum je-meinigen Gang in den absoluten Ursprung. Diese Je-Meinigkeit und unaustauschbare, unauswechselbare Faktizität des Reduzierenden bestimmt die Weite seiner transzendentalen Selbstexplikation und schlägt durch in der Auswahl und Sichtung der thematisierbaren Phänomene. Damit kommen wir zum zweiten, nämlich zum „wissenschaftlichen" Charakter der Auslegung der transzendentalen Ego. Nehmen wir zum Kontrast die Psychologie, die es zunächst mit „denselben" Phänomenen zu tun hat. Sie ist eine wenigstens ihrer Idee nach „objektive" Wissenschaft, d. h. ihre Aussagen beanspruchen Gültigkeit „für jedermann", da eben zur „Seele" als einer Objektivität in der seienden Welt die Idee einer wahren Erkenntnis, einer prinzipiellen Zugänglichkeit ihres Ansichseins gehört. Demgegenüber hat die transzendentale Selbstauslegung des Ego nicht diesen „objektiven Charakter". Dennoch ist sie als „Wissenschaft" möglich, dennoch können phänomenologische Analysen ex post den Anspruch erheben, von jedermann anerkannt zu werden, der nur die erforderliche Einstellung vollzieht. Die egologische Analytik kann einzig „Wissenschaft" sein, weil sie im wesensmöglichen Übertritt in die „natürliche Einstellung" und in der Umgreifung durch diese eine mundane Situation hat. Sofern aber die mundane Situation, in welcher die transzendentale Selbstauslegung des „Phänomenologen" ein Vorkommnis in der natürlichen Einstellung ist, selbst allerletztlich einer konstitutiven Aufklärung bedarf, begründet die Phänomenologie ihren mundan-objektiven Erkenntnischarakter selbst. (Diese Selbstbegründung der „phänomenologischen Objektivität" darf nicht verwechselt werden mit der „transzendentalen Selbstkritik", mit der „Phänomenologie zweiter Stufe", von der Husserl in der „Formalen und transzendentalen Logik", S. 255, spricht.)

§ 6. Die Eigenart der phänomenologischen Analyse.

Um die Eigenart der phänomenologischen Analyse wenigstens anzudeuten, soweit dies für das Verständnis unserer analytischen Bemühungen relevant ist, können wir sagen: 1. jede phänomenologische Analyse ist wesenhaft vorläufig; 2. jede phänomenologische Analyse ist wesenhaft Zeitanalyse; 3. jede phänomenologische Analyse ist wesenhaft bedürftig eines Leitfadens. Dies ist selbstverständlich keine erschöpfende Charakteristik, aber sie mag uns dienen, um die Begrenztheit einer speziellen Untersuchung, wie sie hier vorliegt, in das rechte Licht zu setzen.

Die phänomenologische Analyse ist vorläufig. Damit meinen wir die Bezogenheit des phänomenologischen Apriori auf seine Entwurfssituation, die jeweils innegehaltene reduktive Stufe. Wesensmöglichkeiten haben selbst Grenzen ihrer Relevanz, haben eine bestimmte „Tragweite". Z. B. apodiktisch einsichtige Möglichkeiten, so wie wir sie in der egologischen Explikation aussprechen können, mögen etwa eine Umwandlung oder gar Aufhebung erfahren durch den Übergang in die transzendentale Problematik der Intersubjektivität. Zu jedem phänomenologischen Apriori gehört der zunächst verborgene, anonyme Horizont seiner Geltung, seiner Tragweite, und es bedarf einer „transzendentalen Selbstkritik", um die erste phänomenologische Naivität der einfachen Deskription durch die Besinnung auf den umgreifenden Horizont kritisch zu relativieren. Wegen dieser Relativität und wesenhaften Vorläufigkeit der phänomenologischen Analyse ist eine spezielle Untersuchung immer einseitig. Jedes Standfassen in der offenen Unendlichkeit der phänomenologischen Problematik ist wesensnotwendig Vereinseitigung.

Was wir mit der These, daß die phänomenologische Analyse Zeitanalyse sei, meinen, ist das, was Husserl die „Enthüllung einer sedimentierten Geschichte" (vgl. „Form. u. Transz. Logik", S. 217, § 97) nennt. Die Auslegung des intentionalen Sinnes bewegt sich immer in die Horizonte der Zeitlichkeit hinein, die als das Worin der synthetischen Einigungen und der Zusammengänge der einzelnen Intentionalitäten das phänomenologische Grund- und Urthema überhaupt darstellt. Und dies ist um so mehr der Fall bei denjenigen Bewußtseinsphänomenen, die nicht nur wie die anderen Erlebnisse überhaupt in der immanenten Zeit des transzendentalen Lebens vorkommen, sondern die zeitlich sind in einem viel ursprünglicheren Sinne, als sie eben gerade die Zeitlichkeit dieses „Stromes" wesentlich mit konstituieren, bei den Vergegenwärtigungen.

Das dritte Moment der Eigenart der phänomenologischen Analyse, eines Leitfadens bedürftig zu sein, gründet, um es thesenhaft zu sagen, in der Situation der Reduktion. Weil eben die transzendentale Analytik sich vor die Aufgabe gestellt sieht, eine bereits fertige Welt transzendental aufzuklären, nach ihrer wesensmäßigen und faktischen Struktur verständlich zu machen, muß sie von den Gegenständen, den intentionalen Einheiten als den konstitutiven Resultaten zurückfragen in die konstituierenden Mannigfaltigkeiten. Der noematische Sinn fungiert als Index für den verborgenen und zu enthüllenden Reichtum der subjektiven, synthetisch zusammengehenden Leistungen, in denen der Gegenstand als solcher zur Konstitution kommt. Dabei ist es von entscheidender Wichtigkeit, ob die transzendentale Analyse eben den Sinn des Noemas, sowie es als intentionale Einheit wirklich vermeint ist, zu fassen bekommt, damit nicht auf eine unterbestimmte Vorgabe der leitenden Einheit hin ein unterbestimmter Übergang in die noetische Konstitution statthabe, der dann allerdings den Vorwurf einer konkretionsfernen Bewußtseinsphänomenologie verdienen würde (ein Vorwurf, den die „Lebensphilosophie" so gerne gegenüber der konstitutiven Phänomenologie ins Feld führt). Ist denn mit der Reduktion als der Verwandlung der Welt ins noematische Phänomen schon die Bürgschaft dafür gewonnen, daß die noematischen gegenständlichen Sinne, auf die hin alle konstitutive Aufklärung orientiert werden soll, angemessen bestimmt sind? Offenbar nicht. Die angemessene Vorgabe der „transzendentalen Leitfäden" ist selbst eines der wichtigsten Arbeitsprobleme der konstitutiven Phänomenologie. Es bestehen zwei Grundmöglichkeiten der Ausarbeitung: 1. Die Ausbildung des Ganzen der mundanen Ontologien in ihrer wesensmäßig angelegten Architektonik. Jede ontologisch-mundane Feststellung hat dann ihren philosophischen Sinn nur, sofern sie transzendentale Leitfäden bereitstellt. Oder man kann 2., bereits schon in der transzendentalen Einstellung stehend, zunächst eine Typik und Wesenslehre der gegebenen Welt in Angriff nehmen, immer thematisch auf den identischen Sinn gerichtet und diesen Identitätsstrukturen nachgehend das Universum der intentionalen Sinne als solcher herausstellen. Dies ist eine rohe Umschreibung dessen, was Husserl als „transzendentale Ästhetik" im Anschluß an Kants Wortgebrauch bezeichnet. Ein Teil der von uns hier vorgelegten Analysen (über Bildbewußtsein) ist nichts anderes als eine Sonderausarbeitung des noematischen Sinnes bestimmter Phänomene im Rahmen dieser vorbereitenden transzendentalen Ästhetik.

§ 7. Zielstellung und Aufriß der Untersuchung.

Als das Ziel der Untersuchung bezeichnen wir eine konstitutive Analytik von Vergegenwärtigung und Bild, die uns zwar dazu dienen soll, die tiefliegende Äquivokation in der traditionellen Auslegung dieser Phänomene klar zu durchschauen, zugleich aber unternommen wird in der Absicht, an Hand einer konkreten Frage vorzustoßen in die Dimension des „absoluten Erlebnisstromes" und diesen selbst nach gewissen Strukturen so weit freizulegen, daß unser Einzelproblem ein „Fenster ins Absolute" (Hegel) werden mag.

Bei der Kennzeichnung der Eigenart der phänomenologischen Analyse wiesen wir hin auf ihre Bedürftigkeit, im Ansatz gelenkt zu werden durch den noematischen Sinn des im Thema stehenden Phänomens. Die phänomenologische Betrachtungsart gibt sich also als die Korrelativbetrachtung zur gewöhnlichen, ständig auf die noematische Identität gerichteten Einstellung: als reflexive Einstellung gegenüber der Gradehineinstellung des gewöhnlichen Lebens. Aber mit dem Rückgang vom identischen Sinn in die Erlebnisse, in denen er bewußt wird, ist die eigentliche phänomenologische Sphäre noch nicht erreicht. Die Auslegung der Erlebnisintentionalität hält sich selbst innerhalb konstituierter Einheiten, nämlich der Akte, gibt somit kein radikales phänomenologisches Verständnis. Vielmehr müssen wir sagen, daß die aktintentionale Auslegung im Ganzen einer phänomenologischen Konstitutionsanalyse selbst nur die Funktion eines Leitfadens für die im eigentlichen und prägnanten Sinne konstitutive Aufklärung haben kann. Keineswegs ist in unserem Falle nur beim Bild als einer noematischen Einheit der phänomenologische Rückgang in das konstitutive Bewußtsein möglich, sondern auch den Vergegenwärtigungsakten wie dem Akte des Bildbewußtseins selbst gegenüber ist wiederum eine neue „Korrelativbetrachtung" erforderlich: ein ursprünglicheres Zurückgehen in die temporale Konstitution der Akte selbst.

Im Hinblick darauf bestimmt sich der Aufriß unserer Untersuchung: I. Teil: Die aktintentionale Auslegung der thematischen Phänomene als Leitfaden für den Entwurf der konstitutiven Problematik; II. Teil: Die konstitutiv-temporale Interpretation von Vergegenwärtigung und Bild.

Erster Teil:

Die aktintentionale Auslegung der thematischen Phänomene als Leitfaden für den Entwurf der konstitutiven Problematik.

1. Abschnitt: Vorläufige Analyse der Vergegenwärtigungen.

§ 8. Der transzendentale Erlebnisstrom als die Einheit von Gegenwärtigungen und Vergegenwärtigungen.

Im Vollzug der phänomenologischen Reduktion, in dem in der Einleitung charakterisierten Sinne, also als Reduktion auf die egologische Subjektivität, finde ich mein reines Ichleben als die Einheit einer offenen Welterfahrung, als eine strömende Mannigfaltigkeit von Bewußtseinserlebnissen, in denen sich eben für mich die mir sonst geltende, jetzt aber „eingeklammerte" Welt konstituiert. Dieses mein eigenes Erfahrungsleben ist der reduktiv gewonnene, apodiktisch setzbare Gehalt meiner Existenz, und ist der Urboden, auf dem die phänomenologische Forschung sich nun etablieren kann. Die Grundstrukturen dieses intentionalen Lebens in wesensmäßiger Allgemeinheit herauszustellen, ist ein erstes Thema der phänomenologischen Arbeit, die in einer gewissen Naivität beginnen muß, ohne sich zunächst um die Reichweite der Apodiktizität zu kümmern. Die intuitive Selbstgegebenheit eines intentionalen Erlebnisses fungiert hier als einzige Instanz der analytischen Auslegung. Im großen Rahmen dieser intentionalen Analytik der Erlebnisse hat unsere phänomenologische Sonderaufgabe der Analyse der Vergegenwärtigungen ihre besondere Stelle. Es handelt sich dabei nicht um eine beliebige Gruppe von Erlebnissen, sondern um solche, die in gewisser Weise auf alle anderen bezogen sein können, wir vollziehen eine fundamentale Scheidung, wenn wir den „trivalen" Satz aussprechen, daß der reine Erlebnisstrom, die kontinuierlich-zeitliche Verknüpfungsform reduktiv „gereinigter" intentionaler Erlebnisse zerfällt in gegenwärtigende und vergegenwärtigende Akte. Wir halten jedoch diese Selbstverständlichkeit für eine höchst rätselhafte eidetische Eigentümlichkeit des Bewußtseins, deren phänomenale Aufweisung leicht zu bewerkstelligen ist, deren phänomenologische Aufklärung aber gerade das Problem unserer Untersuchung darstellt. Fürs erste kommt es uns darauf an, zunächst im Rohen die intentionale Sinnverfassung der Vergegen-

wärtigungsmodifikation durch den Kontrast zu den gegenwärtigenden Akten abzuheben. Gegenwärtigende Akte nennen wir alle jene, in denen eine intentionale Gegenständlichkeit als sie *selbst* erscheint, also eine ursprüngliche, in keinerlei Weise abgewandelte Selbstgebung eines Seienden statthat, eben in jenem Urmodus, auf den jede Abwandlung in sich intentional zurückweist und den man phänomenologisch als den Modus der *Originarität* bezeichnet. Die im gegenwärtigenden Akte sich selbst gebende Gegenständlichkeit kann eine immanente oder transzendente, eine sinnliche oder kategoriale, eine interpretativ oder „medial" erfahrbare sein. Wesentlich ist, daß das intentionale Korrelat der gegenwärtigenden Akte als leibhaftige Selbstanwesenheit, als Sichselbstzeigendes charakterisiert ist, daß in der noetischen Blickrichtung eine einfache Erlebnisgegenwart vorliegt, die reflexiv als schlichtes Gegenwärtigen enthüllbar ist. Mögen die gegenwärtigenden Akte noch so viele Komplikationen ihrer intentionalen Struktur aufweisen (wie z. B. ein Kolligieren oder ein Bildbewußtsein), wesentlich bestimmt sein von den Unterschieden der Anschaulichkeit und Unanschaulichkeit, der Positionalität und Neutralität, sie sind den Vergegenwärtigungen gegenüber immer einfachere Akte, da diese wesensmäßig Vergegenwärtigungen von vergangenen oder möglichen gegenwärtigenden Akten sind. Dies darf nicht so verstanden werden, als behaupteten wir, jede Vergegenwärtigung hätte einen Akt zum intentionalen Gegenstand. Eine evident widersinnige Ansicht, die auf einen törichten unendlichen Regreß führt. Sondern wir weisen damit hin auf die Wesenseigentümlichkeit der vergegenwärtigenden Akte, Gleichsamvollzüge gegenwärtigender Akte zu sein. Die Vergegenwärtigungsmodifikation modifiziert nicht nur das Noema eines originären Aktes, so daß dieses mit dem Index „vergegenwärtigt" erscheint, sondern auch das „gebende" Bewußtsein von diesem Noema, macht es aber nicht thematisch. Insofern sich aber der Akt des Vergegenwärtigens, in dem sich das Vergegenwärtigte und korrelativ das mitvergegenwärtigte „Wahrnehmen" konstituiert, seinerseits in einer aktuellen Zeitlichkeit ausbreitet, finden wir als die Wesensstruktur der Vergegenwärtigungsmodifikation auf der noetischen Seite ein eigentümliches Ineinander einer doppelten konstituierenden Erlebnisgegenwart: einmal das gegenwärtige Vergegenwärtigen, dann das imaginierte „Wahrnehmen". Vielleicht kann man hier von einem Fundierungsverhältnis in bezug auf die doppelte Erlebnisgegenwart sprechen. Dieser doppelten Erlebnisgegenwart entspricht korrelativ im Noema eine Verweisung auf ein originäres Noema, d. h. das Vergegenwärtigte

gibt sich an sich selbst als Modifikation eines anderen. Der Unterschied dieser Verweisung von denjenigen, die in „medialen" Akten vorliegt, ist evident einzusehen, offenbar kann z. B. ein Bildbewußtsein einmal originär-gegenwärtigend, ein andermal vergegenwärtigt sein (Bildvorstellung in der Phantasie, in der Erinnerung). Also daß die Vergegenwärtigungen sich modifizierend auf alle Akte beziehen, heißt nicht, daß wir entsprechend eine sinnliche, eine kategoriale, eine einfühlende Imagination hätten, also so viele Grundarten der Imagination, als es Grundarten der im eigentlichen Sinne erfahrenden Akte gibt. Sondern die Imagination ist eine universale Modifikation des gesamten Erfahrungslebens. Die Grundarten der Imagination gliedern sich nicht nach den Grundarten der erfahrenden Akte, sondern, um vordeutend es zu sagen, sie gliedern sich nach der Mannigfaltigkeit der Zeithorizonte, in denen gegenwärtigendes Aktleben apriori steht. So ist wesensmäßig die Erinnerung auf die Vergangenheit bezogen, die Vorerinnerung auf die Zukunft. In welchem Sinne der Mitvergegenwärtigung ein ursprünglicher Zeithorizont entspricht, ebenso der Phantasie und dem Traum, ist zunächst noch ein verhülltes Problem.

§ 9. Abgrenzung der Vergegenwärtigungen gegen das Zeithorizontbewußtsein.

Wenn wir im Folgenden die Vergegenwärtigungen zum näheren Thema machen, stoßen wir auf die merkwürdige Schwierigkeit, ob wir am Ende Intentionalitäten dazu rechnen müssen, die doch keine eigentlichen Akte sind. Wir meinen jene Intentionalitäten, welche die lebendigen Horizonte einer Erlebnisgegenwart konstituieren wie Retention, Protention und Appräsentation. Sie sind weder Gegenwärtigungen noch Vergegenwärtigungen, wir bezeichnen sie, sprachlich etwas gewagt, als Entgegenwärtigungen. Das bedarf einer genaueren Analyse. Was der phänomenologische Begriff der Gegenwart meint, ist sehr schwer zu umschreiben, weder ist es ein „punktuelles" Jetzt, noch eine bestimmt extendierte Zeitgestalt. Die Gegenwart zeitigt sich in einer Mannigfaltigkeit impressionaler Phasen, und zwar so, daß diese unselbständig das Ganze der Gegenwart wechselseitig fundieren. Der Limes der fundierenden „Teile" ist die Urimpression, die natürlich nicht als ein zeitliches Atom aufgefaßt werden darf, sondern nur aus dem Zusammenhang der lebendigen, strömenden Zeitlichkeit abstraktiv heraussehbar ist. Schon in der Konstitution der

lebendigen Gegenwart finden wir jene Intentionalitäten, die wir unter dem Titel Entgegenwärtigungen anzeigten. Jede Urimpression geht eo ipso in Retention, diese in Retention der Retention über, usw. Ebenso liegt jeder Momentanphase protentional die „nächste" Phase voraus. Dieser wieder eine nächste und so in eine offene Endlosigkeit hinein. (Vgl. dazu: E. Husserls „Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins", herausgegeben von M. Heidegger.) Aber nicht nur die impressionalen Phasen, sondern die ganzen sich in einer Phasenmannigfaltigkeit konstituierenden intentionalen Erlebnisse, die Akte, wandeln sich retentional ab, haben ihren protentionalen Zukunftshorizont. Und gerade an ihnen kommen diese Phänomene, die wir wohl Intentionalitäten, aber nicht eigentlich Akte nennen können, zur ersten Aufweisung. (Die phänomenologische Analyse befindet sich hier in der typischen Schwierigkeit der durchgehenden Relativität ihrer begrifflichen Ausdrücke, keineswegs der ausdrücklich intendierten Wesenheiten und Wesensverhalte.) Diese Intentionalitäten können zwar in einer Weise Gegenstand einer phänomenologischen Beschreibung sein, daß durch Enthüllung des in ihnen Intendierten der Anschein erweckt wird, als würde es sich bereits um Vergegenwärtigungen handeln. Man mag auf die in jeder Protention eo ipso liegende Vorzeichnung hinweisen, oder wie Brentano in bezug auf die Retentionalität von „frischen Erinnerungen" sprechen. Sicherlich bestehen alle diese bekannten Deskriptionen zu Recht und es liegen in diesen aufgezeigten Phänomenen eines leerintentionalen „Vorgriffs" und eines noch anschaulichen „Rückgriffs" bestimmte Bedeutungen von „Denken als ob" und „Nur vorstellen". Was wir allen solchen Beschreibungen entgegenhalten ist, daß hier der spezifische Unterschied zwischen Entgegenwärtigung und Vergegenwärtigung relativiert wird. Wir behaupten einen Wesensunterschied des intentionalen Sinnes. Versuchen wir eine Analyse, indem wir nur das Zeugnis einer exemplarischen Intuition einer Erlebnisgegenwart gelten lassen. Dann finden wir, jedes Erlebnis ist, was es ist, immer nur in umspannenden Horizonten des Vorher und Nachher. Z. B. ich gehe über die Straße, jeden Augenblick habe ich neue Wahrnehmungen, die sich retentional abwandeln, bald eine bestimmte, bald unbestimmte Vorzeichnung haben. Im aktuellen Vollzug des Wahrnehmens bin ich dem retentional Sinkenden nicht zugewendet, sondern dem impressional Bewußten. Dennoch sprechen wir von einer Intentionalität. Die retentionale Intention hat nicht den Charakter eines Gegenwärtigens, sondern Ent-gegenwärtigens, des Vergessens, ist gerade in ihrem eigentlichsten Wesen Fortrückung eines

impressional Bewußten in den Vergangenheitshorizont. Ebenso ist Protentionalität primär Fernhaltung. Das Protendierte, dem das Ich gewärtigend zuneigt, ist eben gerade in diesem Gewärtigen entrückt. Aber es ist wichtig zu sehen, daß retentionale Abwandlung einer impressionalen Anschaulichkeit, sowie protentionale Vorzeichnung überhaupt nur möglich ist, sofern zuvor die Horizonte der Abwandlung und Vorzeichnung im Ganzen ausgehalten, Zukünftigkeit und Vergangenheit horizontal gezeitigt sind. Alle „Bestimmtheit" dieser Intentionalitäten, die reflexiv aufweckbar ist, ist doch nur relativ: gerade die Unbestimmtheit der fernen Zukunft und „toten" Vergangenheit ist selbst eine äußerst inhaltsvolle Bestimmtheit, die sich genuin als Horizontalität zeigt. Die eigentümliche Intentionalität der Entgegenwärtigungen, die unselbständig an einer Erlebnisgegenwärtigung immer auftreten und deren Horizonte konstituieren, hat den phänomenologisch schwer beschreibbaren Charakter einer wesenmäßigen Latenz. Die reflexive Aufweckung dieser gewissermaßen „schlafenden" Intentionen gibt diese Phänomene als „geweckte". Das in dieser Weckung liegende Hinweisungsmoment auf die vorgängige Ungewecktheit gehört zum wesentlichen Bestande einer getreuen Deskription. Von der Weckung in einer phänomenologischen Reflexion welche diese latenten Intentionen in ihrer wesenhaften Unbestimmtheit und Dunkelheit beläßt und sie gerade als solche aufzeigt, ist zu unterscheiden eine „Weckung" durch Vergegenwärtigungen. Und zunächst haben wir immer diese im Auge, wenn wir sagen, eine Protention enthüllt sich in einer Erwartungsvorstellung, eine Retention erfüllt sich in einer Wiedererinnerung. Vergegenwärtigung ist nichts anderes als ein Hineingehen in diese Horizonte, ist Gegenwärtigung eines Entgegenwärtigten. Dabei vermag die Vergegenwärtigung die temporale Ferne des protentional oder retentional Ferngehaltenen nicht zu tilgen und es im Modus der Originarität erscheinen zu lassen, sondern das Vergegenwärtigte hat diese Ferne noch in sich, so zwar, daß dadurch das ganze Phänomen wesentlich bestimmt ist. Der für die Vergegenwärtigung in klassifikatorischer Absicht in Anspruch genommene Charakter des „Als ob" gründet letzten Endes darin, daß Vergegenwärtigung immer nur auf dem Grunde einer Entgegenwärtigung möglich ist. Das darf nicht mißverstanden werden. Die horizontbildenden Entgegenwärtigungen sind ja keine intentionalen Erlebnisse, keine Akte, die irgendwie eine Gegenständlichkeit zuvor entrückten, so daß nun die Vergegenwärtigung der Gegenzug gegen diese Entrückung wäre, sondern sind eine Zeitigungsweise der ursprünglichen Zeitlichkeit selbst. Z. B. die retentionale Abwandlung

ist kein „gebendes" Bewußtsein, sondern Modifikation von jedem gebenden Bewußtsein, ist dessen Überführung in die Dunkelheit des Vergangenheitshorizontes. Eine Vergegenwärtigung dagegen ist gebendes Bewußtsein, wenn auch im Modus der Nichtoriginarität. Eine nähere Analyse der Entgegenwärtigungen, die Intentionalitäten von einem ganz anderen Typus sind, als die zunächst an den Akten aufweisbaren, können wir noch nicht geben. Einige wesentliche Unterschiede seien noch hervorgehoben. Die Entgegenwärtigungen sind absolut unselbständige Intentionen, können für sich nichts sein, sondern immer nur eine Impression umsäumen und diese in den Zusammenhang des Bewußtseinseinflusses einweben. Dagegen kann man wohl von den Vergegenwärtigungen als selbständigen Erlebnissen sprechen. Ferner kann man von den Entgegenwärtigungen nicht sagen, daß sie im eigentlichen Sinne einen intentionalen Gegenstand, also eine intentionale Einheit hätten, sie konstituieren vielmehr die „Bedingung der Möglichkeit" für jede Gegenständlichkeit: die Zeithorizonte, aus denen her so etwas wie Gegenstand qua sich durchhaltende Identität im Fluß der Zeitphasen allein auftreten kann. Man könnte einwenden: in der Retention z. B. ist der soeben impressional gewesene Gegenstand noch bewußt. Dies ist deskriptiv aufweisbar und nicht zu bestreiten. Aber die Weise dieses Nochbewußtseins ist eine ganze andere als die eines intentionalen Erlebnisses, man darf die Retention nicht so interpretieren, als richtete sich vom aktuellen Jetzt, in dem das reine Ich attentional primär lebt, ein Intentionsstrahl auf die eben abklingende Phase, ein schwächerer auf die retentional ferneren Phasen. Eine Blickzuwendung des Ich auf die retentional sinkenden Phasen ist selbstverständlich möglich und zwar in zweifacher Weise, einmal als Reflexion auf sie als sinkende, dann in der Weise einer Vergegenwärtigung, die das Verdunkelte erhellt und enthüllt. Aber es ist die Wesensverfassung der Retentionalität (sowie der Entgegenwärtigung überhaupt) Horizontbewußtsein zu sein. An ein aktuelles Jetzt schließt sich nicht einfach eine Retention, an diese wieder eine Retention usw. an in der Weise, daß durch den Verdunkelungsprozeß dieser Reihe erst Vergangenheit konstituiert würde. Sondern Vergangenheit ist als horizontal-einheitliches Phänomen in der ihr entsprechenden Entgegenwärtigung gezeitigt und zwar so, daß sie den wesenhaften Charakter der Dunkelheit hat, auf deren Grunde sich mehr oder weniger affektive Abgehobenheiten zeigen können.

§ 10. Übergang zu konkreten Analysen.

Wir haben bis jetzt in einer formalen Allgemeinheit das Grundwesentliche der Vergegenwärtigungen überhaupt charakterisiert als das erlebnismäßige Eindringen in die zuvor entgegenwärtigend ausgehaltenen Horizonte der egologischen Zeitlichkeit. Diese vorgriffliche Analyse verfolgt einzig die Absicht, den grundsätzlichen Rahmen für die konkrete Erörterung des Phänomens der Vergegenwärtigungen abzugeben. Sie mußte „formal" bleiben, weil wir einerseits das Allgemeine der Vergegenwärtigungen nicht durch eine vergleichende Beschreibung gewinnen mochten, andererseits auch nicht die Problematik der immanenten Zeitlichkeit hier aufrollen konnten. Erst im Durchgang durch die Einzelanalysen mag dieser Vorgriff seine Bestätigung und Rechtfertigung erfahren. Wir beginnen zunächst mit der Wiedererinnerung, da diese einen Grundtypus der Vergegenwärtigung darstellt. Da müssen wir aber zuvor abgrenzend die Wiedererinnerung grundsätzlich unterscheiden von der Apperzeption der geschichtlichen Charaktere, die jeweils zu den Gegenständen meiner Umwelt gehören. „Umwelt" ist hier in einem primitiven Sinne verstanden, eben als die vertraute und bekannte ständige Situation meiner Lebenswirklichkeit. Alle Dinge dieser Umwelt sind mir in irgendeiner Weise bekannt, tragen Bedeutsamkeitscharaktere usw. Das ist z. B. der Weg, den ich jeden Tag gehe, das der Platz, wo ich einst von einem lieben Menschen Abschied genommen habe usw. Keineswegs ist es nun so, daß in der erfahrenden Gegenwärtigung mir zunächst nur der präsente Gehalt meiner aktuellen Umweltswirklichkeit, etwa das gerade Gesehene gegeben wäre und daß es zur vollen Erfahrung der Bekanntheits- und Bedeutsamkeitscharaktere jeweils einer wiedererinnernden Vergegenwärtigung bedürfte, sondern der volle geschichtliche Gehalt ist in der Präsentation zugänglich. Zu eben dieser Präsentation gehört es auch, daß mich der Gegenstand „erinnert", d. h. hier einen Bedeutsamkeitsbezug auf mein früheres Leben weckt und wachhält. „Erinnerung" besagt also hier nicht die Weckung eines intentionalen Erlebnisses, das sich thematisch auf die vergangene Situation zurückrichtet, sondern meint in diesem Zusammenhang die Weckung der lebensmäßigen Bedeutsamkeit, den lebendigen Anspruch des von Vergangenheit geladenen und erfüllten Gegenstandes an das aktuelle im Erlebnisvollzug existierende Ich. (Diese geschichtlichen Charaktere sind konstitutiv nur aufzuklären in der Analyse der primären Konstitution der Vergangenheit in der Retentionalität des Bewußtseins.) Sie sind aber für die Analyse der

Wiedererinnerung insoweit relevant, als sie die jeweils konkrete Motivation abgeben. Wiedererinnerung ist nicht ein unmotiviertes, sozusagen zweckloses Wiedereindringen in den Vergangenheitshorizont, sondern die Motivation bestimmt von Grund aus die Weise, wie die Vergangenheit des Ich für es selbst erhellt werden soll. Wiedererinnern ist kein einfaches Wiederablaufenlassen der früheren Erfahrung in dem ihr eigentümlichen Modus der Vergegenwärtigung, sondern hat, immer und ständig von einem Interesse geleitet, bereits als leereinsetzende Intention ihr Ziel vorweg. Gegen diese elementare Eigentümlichkeit der Wiedererinnerung kann es kein Einwand sein, daß es doch evident möglich ist, eine soeben gewesene Wirklichkeit ganz genau wieder erinnerungsmäßig vorstellig zu machen. In die Nahsphäre der Retentionalität reicht eben noch die Bedeutsamkeit der aktuellen Wirklichkeit hinein, und ich vermag lediglich die Erfahrung nach dem Bestande wieder „ganz genau" zu vergegenwärtigen, der eben noch von den Interessen meines gegenwärtigen Lebens betroffen ist.

§ 11. Das allgemeine intentionale Wesen der Wiedererinnerung.

Die Wiedererinnerung ist ein intentionales Erlebnis, in welchem dem gegenwärtigen Ich seine eigene Vergangenheit zugänglich wird, ist also ein Eindringen in das vergessene Dunkel seiner eigenen inneren Geschichte. Im Erinnerungsvollzug versetzt sich sozusagen das gegenwärtige Ich in die Welt seiner Vergangenheit, es „wiederholt" sein eigenes früheres Erfahrungsleben. Wie ist diese Wiederholung zu charakterisieren? Nehmen wir ein Beispiel: ich erinnere mich an einen schönen und glücklichen Tag meines Lebens. Im Geiste sehe ich wieder die Landschaft, durch die ich ging, spreche wieder die Gespräche mit lieben und befreundeten Menschen, freue mich wieder über die schöne Welt. Diese alltägliche Beschreibung der Wiedererinnerung birgt aber den Keim zu großen Mißverständnissen in sich, sofern sie die Gefahr nahelegt, gerade die ihr eigentümliche Verwicklung der Intentionalität zu übersehen. „Im Geiste wieder sehen" kann heißen, in der gegenwärtigen Zeit des Erinnerns anschauliche Vorstellungen von der Vergangenheitswelt, also gegenwärtig eine imaginative Anschaulichkeit zu haben, andererseits mag es das erinnerungsweltliche Leben selbst bedeuten. Wir müssen also zunächst einen Grundunterschied der Erinnerungsintentionalität fixieren. Streng zu scheiden — und das gilt mutatis mutandis prinzipiell für alle Vergegenwärtigungen — ist das aktuelle Leben im Erinnerungsvollzug, also die Gegenwärtigkeit des Erinnerns mit dem

ihr zugehörigen phänomenologischen Bestande und andererseits das in diesem intentional sich offenbarende Leben in der Erinnerungswelt. Oder anders gewendet: die Aufklärung der originären Zeitkonstitution der Gegenwartsstrecke, in der das Erinnern als solches abläuft in einer synthetischen Mannigfaltigkeit originärer Zeitdaten mit einer ungeheuren intentionalen Schachtelung, ist von Grund aus verschieden von der phänomenologischen Auslegung der Erinnerungsintentionalität. Das erstere ist ein höherstufiges Problem, das bereits die intentionale Sinnauslegung als Leitfaden voraussetzt. (Wir verweisen hierfür auf den noch ausstehenden zweiten Teil unserer Arbeit.) Wir halten uns hier nur soweit innerhalb der oben statuierten Unterscheidung von aktuellem Vollzugsich der Wiedererinnerung und Erinnerungsweltich mit den jeweils zugehörigen Erfahrungsleben auf, als dies im Rahmen der intentionalen Strukturauslegung notwendig ist. Als das aktuelle Vollzugsich der Wiedererinnerung gilt uns dann eben dasjenige Ich, das gegenwärtigend Welterfahrung betätigt, in einer Mannigfaltigkeit von Erlebnissen existiert und u. a. jetzt auch eine Wiedererinnerung vollzieht. Mit anderen Worten die Gegenwärtigkeit des Erinnerns kommt für uns nur in Betracht, soweit sie durch ihre Gleichzeitigkeit mit dem aktuellen gegenwärtigenden Weltleben in die originäre Zeitlichkeit eingeordnet ist.

Gehen wir auf das intentionale Wesen der Wiedererinnerung ein, so können wir sagen, die einzigartige Stellung der Wiedererinnerung unter den Vergegenwärtigungen überhaupt ist dadurch charakterisiert, daß sie allein s e l b s t g e b e n d e Vergegenwärtigung ist und zwar im Modus der Bestimmtheit. Dadurch unterscheidet sich die Wiedererinnerung sowohl von allen anderen setzenden (Vorvergegenwärtigung, Mitvergegenwärtigung) als auch von der nicht setzenden Vergegenwärtigung (Phantasie). „Selbstgebung" hat hier natürlich nicht den Sinn, daß der intendierte Gegenstand in leibhaftiger Selbstanwesenheit sich zeigen würde, sondern meint eine Selbstheitlichkeit eigener Art, nämlich das Sichselbstgeben des Gegenstandes als eines vergangenen. Mit anderen Worten Wiedererinnerung ist Erfahrung von dem, was wirklich war. In ihr lebend bin ich sozusagen bei der Vergangenheit selbst, lebe inmitten der vergangenen Weltsituation meiner damaligen Erfahrungswirklichkeit. Es ist total widersinnig, den Erfahrungscharakter der Wiedererinnerung verfälschend, ihr ein Bildbewußtsein unterzulegen. Es gibt wesensmäßig keine originalere Weise, in der Vergangenheit sich zeigen könnte. Wiedererinnerung ist ihrem eigenen Sinne nach Wiederholung bereits geleisteter und in den retentionalen Vergangenheitshorizont abgesunkener Konstitution.

Wir können sie somit bezeichnen als ein re-konstitutives Bewußtsein, die in ihr bewußte Gegenständlichkeit ist als so und so erfahren gewesene charakterisiert. Alle Bestimmung wirklichen Seins erfolgt in der impressionalen Konstitution der lebendig fließenden Gegenwart, durch Urstiftung. Die vergangene Gegenständlichkeit hat sozusagen die Stätte der Bestimmung bereits passiert und ist als bestimmte der Abwandlung durch die strömende Zeitlichkeit überliefert worden. Zum temporalen Sinn der Vergangenheit gehört dies ein für allemal Festliegen und Fertigsein, dieses so und so Gezeitigtwordensein. Die Wiedererinnerung, die sich thematisch auf die vergangene Zeitlichkeit des erfahrenden Lebens und der in ihm erfahrenen Gegenständlichkeit zurückrichtet, ist von sich aus ohnmächtig, vermag den Gegenstand nicht mit neuen Bestimmungen zu versehen, sondern der Gegenstand als schon bestimmter wird von der Wiedererinnerung intendiert. Diese allgemeine Sachlage kommt in der Bezeichnung der Wiedererinnerung als reproduktives Bewußtsein zum Ausdruck.

§ 12. Erinnerungswelt und Erinnerungsweltich.

Wir haben bisher immer von der Wiedererinnerung an eine vergangene Gegenständlichkeit gesprochen. Dies ist eine Einseitigkeit, die leicht irreführend wirken kann. Man mag etwa einwenden, daß Wiedererinnerung gar nicht Erinnerung an den vergangenen Gegenstand direkt sei, sondern Erinnerung an den originären Akt, in dem jener begegnet ist. Dann hätten wir also ständig und immer „immanente" Gegenstände als die in der Wiedererinnerung intendierten. Dies aber widerspricht ihrem phänomenalen Charakter. Es ist ein deskriptiver Unterschied, ob ich mich an ein Gebäude, etwa die Pinakothek in München erinnere, oder ob ich mich an meinen Münchener Aufenthalt, an mein Betrachten der Pinakothek erinnere. Im ersten Fall richte ich mich erinnerungsmäßig auf „sie selbst", die mich jetzt einzig interessiert. Selbstverständlich gehört zu dieser Erinnerung an den vergangenen Gegenstand die evidente Möglichkeit, daß ich auf mein damaliges Beachten auch zurückkommen kann, es aus der Verborgenheit, die durch das thematisch-gegenständliche Interesse bedingt ist, aufzuwecken vermag. Offenbar aber setzt die ganze Unterscheidung von Erinnerung an einen Gegenstand und Erinnerung an vergangenes Wahrnehmen von ihm bereits das schon voraus, was wir die Weltlichkeit einer Erinnerung nennen wollen.

Solange man Erinnerung immer noch als ein intentionales Erlebnis nimmt, das den anderen gegenwärtigenden, jeweils auf einen

originären Gegenstand gehenden Erlebnissen nebengeordnet sei, zwar selbst intentional gerichtet auf einen Gegenstand, der nur besonders als imaginativer charakterisiert sei — solange ist es unmöglich, ihre eigenartige Intentionalität zu begreifen. Solange ist auch ständig die vulgäre Interpretation nahegelegt, die Vergegenwärtigung überhaupt als ein „Bild" aufzufassen. Welchen phänomenologischen Sinn die Rede von Erinnerungsbild einzig haben kann, vermögen wir hier noch nicht zu entscheiden. Jedenfalls ist es eine große Aporie, den impressionalen, d. h. sich in der originären fließenden Gegenwart konstituierenden Charakter des Erinnerns, des Erinnerungserlebnisses, zu bestimmen. Wohl sagt man, im Vollzug des Erinnerns nehme ich gegenwärtig wahr. Nur im Modus des Als-ob. Diesem modifizierten Wahrnehmen müssen doch nun impressionale Sinnesdaten entsprechen. Aber habe ich im thematischen Gehalt der Erinnerung nicht auch Stimmungen, Gefühle? Entsprechen diesen im aktuellen Jetzt impressionale Quasi-Gefühle, Quasi-Stimmungen? Oder ist am Ende die Stimmung des Erinnernden nicht oft eine andere: z. B. wehmütige Stimmung des Alters bei der Erinnerung an die glückliche Jugend? So einfach also liegen diese Probleme nicht.

Erinnerung ist eine Modifikation der Erfahrung, die die ganze originäre Erfahrungsstruktur im Modus des erinnerungsmäßigen Als-ob in sich enthält. Die wirkliche impressionale Erfahrung ist nicht jeweils ein einziges aktualisiertes Erlebnis, sondern ist eine simultane Mannigfaltigkeit von Akten, in denen sich das Ganze der Umwelt immer neu originär konstituiert; zugleich hat diese Umwelt ihre geschichtlichen Charaktere, denen subjektiv Überzeugungen, bleibende Apperzeptionen, Wertstimmungen, Habitualitäten und Gewohnheiten entsprechen. In diesen Habitualitäten, die nichts anderes sind als „sedimentierter" Niederschlag von Erfahrung, ist uns überhaupt nur eine seiende Weltgegenständlichkeit gegeben. Der gegenständliche Sinn der jeweils impressional präsentierten Gegenstände reicht ständig über die Präsentation hinaus. Die mannigfachen Potentialitäten der möglichen Wahrnehmungen bestimmen konstitutiv den Dingsinn, so wie er sich schon im anschaulichen Präzensfelde (Rückseite usw.) zeigt. Zur Weltsituation meiner Erfahrungsgegenwart gehört ferner auch mein Leib, gehören meine Kinästhesen (Realisierung von Zugangsmöglichkeiten). Die ganze gegenwärtige Vollzugswirklichkeit meines intentionalen Lebens, worunter auch Wiedererinnerungen — und das kompliziert die Sachlage — sein können, in ihrer doppelten Polarisierung von Ichlichkeit und Gegenständlichkeit macht die egologische Umweltsstruktur der gegenwärtigen Erfahrung aus. Diese

ganze Struktur, so wie sie sich als solche in die Vergangenheit abgewandelt hat, ist dasjenige, was in der Wiedererinnerung intendiert wird. Die Wiedererinnerung hat weder primär einen imaginativen Gegenstand noch einen imaginierten immanenten Akt zum Thema, sondern die oben charakterisierte egologische Umweltlichkeit, sofern sie vergangen ist. Die „Welt der Erinnerung", in der das Erinnerungsweltich lebt, hineinhandelt, und hineinwahrnimmt usw. ist aber nicht der tote Abklatsch der wirklich gewesenen Welt, sondern bleibt im Ganzen wie im Einzelnen hinter der damaligen impressionalen Fülle zurück. Erinnerung ist eben wie schon gesagt eine motivierte und d. h. letztlich in assoziativen Tendenzen fungierende Intention. Die Erinnerungswelt hat eine Bedeutsamkeit, die ihr nicht an sich zukommt, sondern ihr einzig aus der gegenwärtigen Situation des aktuellen Ichs erwächst. Erinnern hat normalerweise immer eine Auswahl aus der retentional abgewandelten und in der Dunkelheit des Vergessens beschlossenen Umweltlichkeit vollzogen. Das Vergessen ist wesensmäßig nur rückgängig zu machen durch ein Interesse. Die innere Geschichte der Erfahrung kann nur für sich selbst hell werden, wenn Interessen geweckt durch Assoziationen in sie einbrechen. Die Erinnerungswelt, obwohl sie Umwelt eines wachen Ichs ist, hat doch ein ganz anderes Präsenzfeld als die passiv-konstituierte Umwelt des gegenwärtigen Ichs. Ihre Gegenständlichkeit ist in einer akzentuierten Weise für das Erinnerungsweltich da, ganz anders vielleicht, als sie damals wirklich wahrgenommen wurde. Das soll nicht heißen, daß die Erinnerung neue Momente der Gegenstandsbestimmtheit konstituieren könnte, aber sie kann insofern „konstitutiv" sein, als sie damals Unbeachtetes, attentional Vernachlässigtes in einer besonderen Weise hervorhebt. Es fällt mir z. B. plötzlich ein Umstand ein, den ich früher nicht beachtet habe, etwas bekommt aus den Erfahrungszusammenhängen der Gegenwart her eine Bedeutsamkeit und damit eine attentionale Auszeichnung.

Zur Erinnerungsweltlichkeit gehört es aber, „an sich" ganz und gar bestimmt zu sein, da sie nach ihrem seinsmäßigen Gehalt verweist auf eine absolut umfassende Zugänglichkeit, die allerdings eine Idee ist. „Ich könnte" in der Erinnerung weitergehen oder besser, ich hätte damals gehen können, habe es nur unterlassen. Die Potentialitäten gehören ebenso zur Erinnerungswelt, als sie damals zur wirklichen gegenwärtigen Welt gehörten. Während aber die damalige Welt oder korrelativ das Erfahren von ihr eine Urkonstitution, d. h. eine wesentlich passive Konstitution war, die Freiheit der attentionalen Zuwendung zu bestimmten Gegenständen eine begrenzte,

ständig durch störende Affektionen gehemmte, ist die Erinnerung in ihrer Weltkonstitution produktiv, sofern sie nämlich nur das dem Vergessen zu entreißen braucht, was sie interessiert. So können wir „in Gedanken verweilen" und uns erinnerungsmäßig in attentionaler Ausschließlichkeit auf eine bestimmte Gegenständlichkeit richten. Die Wahrheit der Erinnerung wird durch den Ausschluß störender Tendenzen nicht tangiert, denn sie kann wesensmäßig nur in der Entsprechung der intuitiven Fülle zur Leerintention bestehen. Das „so wie es wirklich war" hat bereits beim Einsatz der Wiedererinnerung einen vorgezeichneten Sinn. Trotzdem ist es eine Wesensbestimmung jeder Erinnerungsgegenständlichkeit, in der Einheit einer Welt zu stehen. Ein „bloß vorschwebender Gegenstand" ohne Weltlichkeit ist widersinnig, weil eben auf die Potentialität der Ausweitung dieses Gegenstandes auf die ihm zugehörige, ihn umschließende Wiedererinnerungswelt nicht Rücksicht genommen ist.

§ 13. Die Orientiertheit der Wiedererinnerung zur aktuellen Welt.

Die Gegenständlichkeit der Erinnerungswelt, sofern sie erinnerte „reale" Gegenständlichkeit ist, steht in den Formen von Raum und Zeit. Raum und Zeit sind hier ebenso vergegenwärtigt wie die Gegenstände selbst: Erinnerungsweltraum und Erinnerungsweltzeit. Wesensmäßig ist nun die Zeitlichkeit jeder Erinnerungswelt (prinzipiell gilt das für jede Vergegenwärtigung) eine ständig fließende und strömende Gegenwart. Zu dieser gehört nun auch eine erinnerungsweltliche Zukunft und eine erinnerungsweltliche Vergangenheit, in die damals das Subjekt dieser „Welt" durch Vergegenwärtigungen hätte hineingreifen können.

Die Erinnerungswelt ist dadurch eigentlich als Erinnerung charakterisiert, daß ihre Zeitlichkeit sich in die Zeitlichkeit des aktuellen Ich einordnet. (Vgl. dazu die grundsätzlichen Analysen der Vergegenwärtigung in „Husserls Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins", herausgegeben von M. Heidegger. Unsere Analyse der Vergegenwärtigungsmodifikation gerät in die Gefahr einer ständigen Parallele, die erst in dem zweiten Teile unserer Arbeit beseitigt sein wird.)

In der Einordnung der Erinnerungswelt in den retentionalen Horizont der aktuellen Gegenwart deckt sich auch das aktuelle Ich mit dem Erinnerungsweltich. Ich bin „derselbe", der ich damals war, allerdings mit einem jeweilig verschiedenen phänomenologischen Gehalt. Selbigkeit des Ich ist eine solche, die sich durch die ständige

Bereicherung an Erfahrung durchhält. „Damals" und d. h. in der Gegenwart der Erinnerungswelt war meine Zukunft als künftige Erfahrung noch keineswegs bestimmt, außer eben durch die präsumptiven Vorzeichnungen. „Inzwischen" hat sich die impressionale Urstiftung in den damaligen Zukunftshorizont vorgeschoben, so daß jetzt vom Standpunkt des erinnernden Ich die ihm erinnerungsmäßig gegebene Zukunft der Erinnerungswelt bestimmt erscheint, bis eben zum Moment der eben gegenwärtigen Erinnerung selbst. Zur Deckung kommen also in dieser Einordnung mannigfache Horizonte, und zwar in deskriptiv verschiedener Weise. Einmal deckt sich die Gegenwart der Erinnerungswelt mit einem Punkte der aktuellen Vergangenheit, die Vergangenheit der Erinnerungswelt mit der übrigen Vergangenheit, die Zukunft der Erinnerungswelt mit der Vergangenheit des erinnernden Ichs bis zu seiner Gegenwart hin und dann mit seiner Zukunft. Diese einzigartige und erst recht im Rahmen des Zeitbewußtseins aufzuklärende Deckung macht den einzigartig positionalen Charakter der Wiedererinnerung aus.

§ 14. Modalisierungen der Wiedererinnerung.

In dieser Deckung und den sie ermöglichenden Zeitverhältnissen gründet nun die Möglichkeit bestimmter Modalisierungen der Erinnerungsgewißheit. Man muß hier grundsätzlich ein Zweifaches unterscheiden: 1. Modalisierung der Erinnerung durch gegenwärtige Wahrnehmung, 2. Modalisierung der Erinnerung auf Grund von Erinnerung. Solange eine Erinnerung intuitiv ist, ist sie eine Quelle wahrer Erkenntnis oder besser Wiedererkenntnis, in ihr stiftet sich für das aktuelle Ich eine Habitualität: „ja so war es damals". Erst wenn in der Erfahrung originär eine gegenständliche Bestimmtheit sich konstituiert, die mit der erinnerungsmäßig intendierten in Widerspruch gerät, wandelt sich der aktuelle Glaube an das erinnerungsmäßig Ausgewiesene in Unglauben. Dieser Unglaube betrifft aber nicht die Leistung der Erinnerung selbst, sofern sie die „damalige Gegenwartswelt" rekonstituiert, sondern ist ein Nichtmehrbeistimmen dem damals gewonnenen und bislang mir geltenden Erfahrungserwerb. Eine solche Revision des sich auf die Erinnerung zurücklegenden Erfahrungsglaubens ist aber wesensmäßig nur dann möglich, wo eben eine originäre Zugänglichkeit zu *demselben* (als dem identischen Gegenstand von Erinnerung und aktueller Wahrnehmung) statthat. Bei allem, was man im engeren Sinne Geschehen oder Geschehnisse zu nennen pflegt, ist eine Modalisierung der Erinnerung im erwähnten

Sinne apriori ausgeschlossen. Z. B. eine vergangene früher gehörte Melodie ist originär unzugänglich. Daß ferner die verharrenden Gegenstände, die ich früher wahrgenommen habe und damals als so und so beschaffen vermeinte, und die ich jetzt mit anderem Bestimmungsgehalt erkenne, d i e s e l b e n sind, ist eine Präsumption, die zu ihrer Ermöglichung normal fungierende Wiedererinnerung schon voraussetzt. Es ist also nicht möglich, daß alle erinnerungsmäßig aktualisierten Erwerbe ständig und immerzu durch die originale Erfahrung widerlegt werden würden, soll überhaupt eine seiende und d. h. eine immer wieder identifizierbare Welt sich konstituieren. Faktisch ist aber jeweils nie entscheidbar, ob ein Erfahrungserwerb (aktualisiert in einer Wiedererinnerung), der mir bislang noch gilt, nicht im Fortgange der Erfahrung modalisiert werden könnte. Es ist deswegen ständig und immer eine Glaubensenthaltung gegenüber der Erinnerung möglich. Diese Glaubensenthaltung aber ist eine solche des aktuellen, nicht des erinnerungsweltlichen Ich. Die Modalisierungen der Erinnerung durch Erinnerung selbst bedarf noch der kurzen Erwähnung. Es handelt sich also hier nicht darum, daß ein originäres oder sonstwie sich ausweisendes Bewußtsein (z. B. eine Erkenntnis auf Grund einer Photographie) die Erinnerungswelt in ihrer Geltung betrifft, sondern daß die Geltung durch Erinnerung selbst erschüttert wird. Wir sagen dann, es war eine vermeintliche Erinnerung, aber ich habe mich getäuscht, mein Gedächtnis hat mich im Stich gelassen. Zumeist charakterisiert sich die ablösende neue Erinnerung durch eine größere intuitive Fülle. Aber ist es nicht möglich, daß eine gänzlich intuitive, an Fülle scheinbar nicht mehr zu überbietende Erinnerung sich als Täuschung herausstellt? Man könnte sagen, keine Erinnerungsfülle ist so groß, daß sie nicht noch durch eine größere ersetzt werden kann. Aber dasselbe gilt ja auch von der Wahrnehmung. Und faktisch erreicht Erinnerung nie, weil sie eine von besonderen Bedeutsamkeitsinteressen geleitete Intention ist, die normale Fülle der Gegenwärtigung nach ihrem ganzen Präsenzfeld. Aber unzweifelhaft gibt es doch ein praktisches Optimum der intuitiven Fülle. Trotz alledem kann die ablösende Erinnerung sogar ärmer sein an Fülle und dennoch die erste als „Schein", als eine vermeintliche Erinnerung entlarven. H u s s e r l hat die wesensmäßigen Formen dieser Modalisierung in Vorlesungen zur Sprache gebracht. Zumeist handelt es sich um ein Zusammengreifen von Erinnerungsmomenten, die verschiedenen Zeitfernen angehören, ein passives Nachgiebigsein gegenüber einheitsbildenden assoziativen Tendenzen. Sofern in den einzelnen, zu einem unstimmigen Konglomerat zusammengewürfelten Erinnerungsfetzen

echte Erinnerungsgehalte stecken, ist es wesensmäßig möglich, sie zur Aufweckung zu bringen, wenn es faktisch dem experimentierenden Versuch auch mißlingt. Intuitive Gehalte, die als solche charakterisiert sind, haben zumeist eine echte Erinnerungsfunktion, nur verworren und uneinheitlich, eben als „Weltfragmente" von Erinnerungswelten, in passiver Assoziation zusammengestückt.

Auf die andere von Husserl beschriebene Grundmöglichkeit der Ausfüllung zunächst leerintentionaler Wiedererinnerungen durch phantasiemäßiges „Füllsel", können wir hier nicht eingehen. Dies würde voraussetzen, daß wir in die temporal-konstituierenden Tiefenschichten des Erinnerungsphänomens eindringen müßten.

§ 15. Die wesenhafte Vollzugsrichtung der Erinnerung.

Wir haben in der vorgrifflichen Analyse der Vergegenwärtigung diese charakterisiert als ein Eindringen in die entgegenwärtigend ausgehaltenen Horizonte der Zeitlichkeit. Darin kommt zum Ausdruck, daß wie jede Vergegenwärtigung auch in unserem Falle die Erinnerung ein Gegenzug gegen die strömende Zeit ist, also in gewisser Weise ihr zuwiderläuft. Dieses Zuwiderlaufen ist aber nicht etwa als eine Umkehrung der Zeitrichtung zu verstehen, sondern sofern eine Intention, rückgreifend in die Vergangenheit, eine Wiedererinnerungswelt aufbricht, muß sie wesensmäßig von Gegenwart zu Gegenwart weitergehen, soll es überhaupt zu einer einheitlichen in sich geschlossenen Erinnerung kommen. Also auch ihre „Weltzeit" hat einen stetigen Fluß von Gegenwarten. Hat einmal die wiedererinnernde Intention sich sozusagen festgehakt, geht sie notwendig in der Zeitrichtung der Erinnerungswelt mit. Dieses Mitgehen kann auf lange Sicht hin kontinuieren, ja es ist prinzipiell möglich, von einer bestimmten Vergangenheitsstelle, also einer fixierten Erinnerungsweltgegenwart aus in ständiger kontinuierlicher Anreihung von Erinnerungen, die dann zur Einheit einer Gesamterinnerung zusammengehen, bis zur Gegenwart, also dem Ende der bestimmten Zukunft der Erinnerungswelt vorzustoßen. Wenn dies faktisch nicht gelingen mag, so spricht nichts gegen die prinzipielle Möglichkeit. Zumeist aber haben wir in der Erinnerung nur kleinere Strecken wirklicher Kontinuation gemäß der Interessenhaftigkeit des Erinnerungserlebnisses. Die Erinnerungsintention springt sozusagen oft über „tote Stellen", über „Löcher" in der Erinnerungswelt selbst. Ein kontinuierliches Rückwärtsgehen in der Zeit der Erinnerungswelt dagegen ist a priori ausgeschlossen. Die Vergangenheit, die der Erinnerungswelt mit zugehört, ist nur durch

neue zurückspringende Erinnerungen zu enthüllen, Erinnerungen also, die primär die Vergangenheit des aktuellen Ich enthüllen, welche nur mit der Vergangenheit der Erinnerungswelt zur Deckung kommt, Erinnerungen also, die nicht solche des Erinnerungsweltich, sondern des aktuellen in einer Mannigfaltigkeit von intentionalen Erlebnissen existierenden Ichs sind.

§ 16. Die Vergangenheitsganzheit und ihr Verhältnis zur Wiedererinnerung.

Wir kommen jetzt zu einer äußerst wichtigen Frage. Wie steht die Ganzheit der Vergangenheit zur Wiedererinnerung? Ist es wesensmäßig möglich, die ganze Vergangenheit des transzendentalen Ego durch Wiedererinnerungen zu enthüllen? Zunächst wird man sagen, daß Erinnerung als eine nach Bedeutsamkeitsinteressen auswählende Intentionalität nie das wirkliche Ganze der Vergangenheit vergegenwärtigen vermag. Aber darum handelt es sich ja nicht in dieser Frage. Keineswegs wird der Wiedererinnerung zugemutet, die ganze Vergangenheit nach ihrer vollen inhaltlichen Fülle wiederzuholen. Sondern die viel grundsätzlichere Frage meint, ob es a priori möglich ist, daß jeder „Punkt" der Vergangenheit durch Wiedererinnerungen sozusagen einlösbar ist.

Diese Frage müssen wir *verneinen*. Von einer bestimmten Vergangenheitsstelle aus mag eine Kette von Erinnerungen bis zum aktuellen Jetzt möglich sein, aber *keineswegs ist es möglich, erinnerungsmäßig je die Gänze der transzendentalen Vergangenheit auszuschöpfen*. Die Kette der immer weiter zurückstehenden und sich dann zusammenschließenden Erinnerungen trifft wesensmäßig nie einen „Anfang" des Bewußtseins. Diese Kette ist auch gleichermaßen nicht unendlich, sondern sie endet, indem sie sich in ein unwegsames undurchdringliches Dunkel verliert. Kein noch so idealisiertes Erkenntnissubjekt, sofern es im Wesen dieselbe Erkenntnis hat, kann hier je an seine Grenze stoßen; auch für Gott (verstanden als Grenzbegriff) ist seine Vergangenheit in ihrer Gänze durch Wiedererinnerungen uneinlösbar. Damit meldet sich ein zentrales Problem, das wir hier nur andeuten wollen. Es erwacht die Frage, ob am Ende der transzendentale Erlebnisstrom im Ganzen eine Abfolge von Gegenwarten ist, also ob er entweder als eine unendliche oder endliche Abfolge solcher Gegenwarten angesetzt werden kann, oder ob er weder unendlich noch endlich in diesem Sinne ist. *Vielleicht ist seine Gänze eine wesenhaft andere als die*

eines Innerzeitlichen, das in einem Zeitpunkt anfängt und endet. Die Endlosigkeit der Vergangenheit ist wesensmäßig ein aller möglichen Wiedererinnerung vorausliegendes Dunkel. Das Sich-im-Dunkel-verlieren ist die phänomenologisch einzig aufweisbare Weise des Endigens der transzendentalen Subjektivität hinsichtlich ihrer Vergangenheit. Diese These von der Uneinlösbarkeit des Vergangenheitshorizontes in Wiedererinnerungen darf aber nicht interpretiert werden als die „Selbstverständlichkeit", daß kein „immanenter" Zugang zum Anfang (grob verstanden als Geburt) möglich ist, weil eben der Anfang aus dem Unbewußten heraus statthabe. Alle solchen mundanobjektiven Betrachtungen haben schon das Wesentliche dieser phänomenologischen Struktur verfehlt, die einzig in der egologischen transzendentalen Inneneinstellung sichtlich zu machen ist. In welchem Sinne sie dann doch für das transzendentale (nicht mundane) Problem der „Geburt" relevant ist, gehört in die phänomenologische Theorie der Mundanisierung der transzendentalen Subjektivität in ihren Selbstapperzeptionen.

Ein Wesentliches müssen wir hier noch berühren. Alle Wiedererinnerungen, auch die bis in die maximale Vergangenheitsferne hineinreichenden, sind Erinnerungen, deren Erinnerungswelt charakterisiert ist als eine „seiende" Welt. Mögen diese frühen Erinnerungswelten auch ärmer sein an Erfahrungserwerben als die späteren oder gar als die Gegenwart — ja sie müssen es sogar sein — hat sich in ihren „Gegenwarten" bereits eine Welt konstituiert, das erinnerungsweltliche Ich verfügt bereits über die Apperzeptionen, in denen objektive Weltgegenständlichkeit zur Erfahrung kommt. Also Welt ist immer schon konstituiert. Warum gibt es denn keine Wiedererinnerungen an die Bildung jener Apperzeptionen, die „Welt" erst ermöglichen? Warum keine Wiedererinnerungen an das Gewühl von Empfindungsdaten, das am Anfang stehen soll? Ist dies überhaupt eine vernünftige Frage? Über Vernunft oder Unvernunft dieser Frage entscheiden zu können, setzt bereits ein Verständnis der phänomenologischen Probleme der assoziativen Urkonstitution voraus.

§ 17. Das allgemeine Wesen der Vorerinnerung.

Gehen wir jezt zu einer neuen Grundart der Vergegenwärtigung über, zur Vorerinnerung, bei der wir uns wesentlich kürzer fassen können. In der Analyse der Wiedererinnerung sind genug, allen Vergegenwärtigungen gemeinsame Momente zur Sprache gekommen. Es

handelt sich also nur darum, den eigenartigen Unterschied gegenüber der Wiedererinnerung zu kennzeichnen. Die Vorerinnerung ist ihrem Sinne nach bezogen auf die Zukunft, d. h. was Vorerinnerung zur Enthüllung bringen kann und soll, ist kein fertiges und irgendwie schon bestimmtes Sein, sondern ist Enthüllung einer Möglichkeit. Sie ist gewissermaßen ein Vorsprung in den bereits horizontal gezeitigten Zukunftsentwurf, bringt an den Tag, was da im Verborgenen geschieht. Was sie enthüllt und worin ihre Enthüllungsfunktion einzig ihre Wahrheit hat, ist genau besehen nicht das künftige Seiende, oder besser die künftige egologische Umweltlichkeit, sondern ist nur der verborgene Entwurf dieser Künftigkeit. So wie Wiedererinnerung eigentlich auch nur zum Sprechen bringt, was im vergangenheitshorizontbildenden Vergessen beschlossen ist, so entnimmt die Vorerinnerung dem protentionalen Zukunftsentwurf die in ihm liegende Vorgabe des Kommenden. Das Kommende „ist" überhaupt, solange es künftig ist, noch nicht, sondern es ist erst, wenn es in originaler Konstitution in der wirklichen Gegenwart gezeitigt wird. Die „Identifikation" des protentional Erwarteten mit dem wirklich Eintretenden, sich in originärer Selbstgebung Ausweisenden, geschieht allererst dann, wenn sich die Protention urkonstitutiv erfüllt. Man kann also nicht sagen, daß vorher schon das Erwartete in irgendeinem Sinne „ist" und daß die Vorerinnerung zum Schaden ihres Wahrheitsgehaltes es nie erreichen könnte. Machen wir es uns an einem Beispiel klar. Ich freue mich auf ein Wiedersehen. In dieser lebhaften Freude male ich es mir aus, wie es sein wird. In diesem Momente ist also das „Wiedersehen" noch nicht, sondern ich habe nur eine Vorwegnahme und zwar eine Vorwegnahme der Gegenwart dieses Wiedersehens in der „Welt" der Vorerinnerung. In der Vorerinnerung ist j e t z t schon, was in Wahrheit noch nicht ist. Diese vorerinnerungsweltliche Gegenwart ist aber als eine erwartete charakterisiert, sowie die Gegenwart der Wiedererinnerung sich als gewesene ausgibt. Der Unterschied liegt also im Wesen des Zeithorizontes, der jeweils in den Vergegenwärtigungen zur Enthüllung gelangt. Die Vorerinnerung ist ebenso wie die Wiedererinnerung in einem festen Orientierungsverhältnis zur aktuellen Gegenwart, so nämlich, daß sich die Vergangenheit der Vorerinnerungsweltgegenwart deckt mit der Zukunft der aktuellen Gegenwart und mit ihrer ganzen Vergangenheit. Dabei haben wir die Eigentümlichkeit, daß die Nahvergangenheit für das Vorerinnerungsweltich vollkommen dunkel, seine Fernvergangenheit dagegen retentional erhellt ist. Ferner decken sich die ferne Zukunft des aktuellen und die ganze Zukunft des Subjekts der Vorerinnerungswelt. Weil ihrem eigensten

Sinne nach die Vorerinnerung bezogen ist auf ein Mögliches, hat sie einen total anderen Erfüllungscharakter als die Wiedererinnerung. Sie terminiert zwar ebenso in einer imaginativen Anschaulichkeit, aber diese ist charakterisiert als eine mögliche. Sie ist also nur selbstgebend, soweit sie eine allgemeine vage Vorzeichnung zur Anschaulichkeit bringt. Die besondere konkrete Fülle der imaginativen Anschaulichkeit fungiert nur im Modus: „so könnte es eventuell aussehen". Der Setzungscharakter der Vorerinnerung erstreckt sich um so mehr in die konkrete Fülle hinein, je stärker und vorzeichnender die Motivationen sind, die sie zur Enthüllung bringt. Konstitutiv gehört aber zum Sinn der Vorerinnerungswelt als einer bloßen Vorwegnahme dies: „es kann auch anders kommen". Aber wiederum ist ein Wesentliches zu beachten. Aller offengelassene Wechsel der bestimmten anschaulichen Konkretion verbleibt in einem umgreifenden Ganzen, das selbst gar nicht in Betracht gezogen wird bei der Erwägung dessen, was in der originalen Konstitution eventuell „durchstrichen" werden mag. Mit dem Vollzug der Vorerinnerung stiftet sich eo ipso eine Habitualität: „so wird es sein", die so lange in Geltung bleibt, bis entweder originale Motivationen dagegensprechen, oder eben die Entscheidung in der aktuellen Erfahrung anders ausfällt. Wir sagen dann etwa in der Enttäuschung: „ich habe es mir so ganz anders vorgestellt". Aber durch alle Enttäuschungen solcher Vorerinnerungen geht ständig ein absolut setzbarer Gehalt der Vorerinnerungswelt hindurch, der in der originalen Erfahrung immerzu seine Bestätigung findet. Es sind dies die universalen Formen Raum und Zeit, ferner diejenigen Apperzeptionen, die die Grundklassen der Gegenstandssinne ermöglichen. Also ähnlich wie Wiedererinnerung beständig Erinnerung an konstituierte Welt ist, ist es auch bei der Vorerinnerung der Fall. Sie verbleibt wesensmäßig in der Präsumption der Welterfahrung. (Wie dies mit dem Problem der Zukunftsganzheit der transzendental egologischen Subjektivität zusammenhängt, versagen wir uns anzudeuten. Jedenfalls ist hier nicht einfach „eine entsprechende Übertragung" der Problematik der Vergangenheitsgänze anzustellen; denn hier handelt es sich um eine viel verwickeltere Problemstellung.) Innerhalb des präsumptiven Stils der Welterfahrung kann nun eine Vorerinnerung mannigfache Modalisierungen erfahren, von der Durchstreichung ihres ganzen intuitiven Gehalts außer den allgemeinsten, in der Weltpräsumption vorgezeichneten Strukturen bis zu geringfügigsten Änderungen, und dies so, daß das Gewicht der Gegenmotivationen immer um so stärker wird, je näher die wirkliche Gegenwart an die Vorerinnerungsweltgegenwart heranrückt, bis sie sie schließlich ver-

schlingt. Zum radikalen Unterschied von den Wiedererinnerungen kann Vorerinnerung nicht durch Vorerinnerung „widerlegt", als Täuschung entlarvt werden. Natürlich kann ich eine vage, doch eine intuitive oder eine intuitive durch eine andere intuitive ersetzen; etwa: „wenn ich es mir genau überlege, wird es eher so und so kommen". Dieses „Ersetzen" geschieht nicht auf Grund der Vorerinnerung selbst kraft ihres erfahrenden Charakters, sondern einzig deshalb, weil in der aktuellen Gegenwart stärkere Motivationen für die eine aufgetreten sind. Während nur jeweils eine Wiedererinnerung an eine vergangene Zeitstelle möglich ist, die intuitiv sich auszuweisen vermag, die also jede Gegnerin entweder niederschlägt oder sich selbst aufgibt, sind mehrere Vorerinnerungen in einer gewissen Weise miteinander „verträglich": „es wird eben entweder so oder so kommen". In dieser Verträglichkeit und eventuellen „Gleichberechtigung" kommt der spezifische Erfahrungscharakter (denn um einen solchen handelt es sich bei der setzenden Vorerinnerung) zutage. Ist Wiedererinnerung re-konstitutives Bewußtsein, können wir die Erfahrungsleistung der Vorerinnerung bezeichnen als Pro-Konstitution. Aber beides, Rekonstitution und Prokonstitution ist aber nur möglich, sofern zuvor in der Retentionalität und Protentionalität (also den Entgegenwärtigungen) die „Länder" gebildet sind, in denen sich die Konstitutionen der Erinnerungswelten ansiedeln können.

§ 18. Exposition des Problems der Gegenwartserinnerung.

In der bisherigen Analyse haben wir ständig von Erinnerungswelt gesprochen, ohne ausdrücklich den Weltcharakter analytisch zur Abhebung zu bringen. Dies ist jetzt in etwa notwendig, um die Möglichkeit der Gegenwartserinnerung und ihren Bezug zu den anderen Vergegenwärtigungen erörtern zu können. In der Gegenwart des aktuellen Erfahrens lebend, finde ich mich vor in einer nach ihrem konstitutiven Stil bereits fertigen, aber in einem ständigen Wandel der Geschichte begriffenen Welt. Die Welt des realen Seienden ist ihrem eigensten Sinne nach eine geschehende Welt, reales Sein ist zeithaftes Sein, d. h. es ist in der Zeit in der Weise einer ständigen Kontinuation, eines ständigen Durch-die-Zeit-hindurch-Dauerns. Dieses kontinuierliche Zeiterfüllen, das dem Realen unbeschadet seiner Identität, welche ja „Identität im Wechsel" ist, eignet, ermöglicht allererst den Unterschied von Unveränderung und Veränderung. Nun ist es von fundamentalster Wichtigkeit, sich die eigenartige Zeitbezogenheit des Realen überhaupt auf die subjektive

Zeit klarzumachen. Wir stehen in unserer Analyse zwar bereits innerhalb der egologischen Subjektivität, die zwar einen bestimmten aber ungewöhnlichen, hier nicht in Frage kommenden Sinn von „Immanenz" ausmacht. Aber im Bereich der egologischen Forschung müssen wir wieder unterscheiden zwischen dem reellen Sein der Erlebnisse und dem intentionalen Sein ihrer Gegenstände. Die Umwelt als egologisches Phänomen ist ein Inbegriff intentionaler Korrelate. Die Korrelate oder Erscheinungen, sofern sie egologische Erscheinungen von real Seiendem sind, haben natürlich ihre eigene Zeitlichkeit. Wesensmäßig aber ist diese festgemacht und orientiert in der Zeitlichkeit des Erlebnisflusses. Der Gegenstand ist nicht nur jetzt wahrgenommen, sondern ist in diesem Wahrnehmen als jetzt gegenwärtig seiender ausgewiesen. Die Gegenwärtigkeit des Realen ist letzten Endes eine, die an der Gegenwärtigkeit des Subjekts hängt. Offenbar könnte ein Reales nicht etwa zu einer anderen Zeit gegenwärtig sein, eine Gegenwart haben, die mit einer subjektiven Gegenwart nicht zur Deckung käme. Mit anderen Worten: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ist jeweils e i n e für die gesamte intentionale Korrelation von reellem Erleben und intentionalem Gegenstand. Für beide Glieder der Korrelation gilt dieselbe Zeitgeschwindigkeit und dasselbe Zeitstellensystem. Dies ist ein phänomenologischer Urtatbestand. Grundsätzlich ist also dasjenige Seiende (präziser diejenigen egologischen Erscheinungen von Seiendem) nur gegenwärtig, das seine Gegenwärtigkeit aus dem intentionalen Leben des Subjekts empfängt.

Wie weit reicht nun dieses Empfangen? Wir vollziehen zunächst eine methodische Unterscheidung, die H u s s e r l in anderen Problemzusammenhängen zur Sprache gebracht hat: nämlich die Reduktion der intentionalen Umwelt auf original-präsentative Erfahrung. Wir scheiden vorerst alles aus, was nicht im rein präsentativen Gehalt der Wahrnehmungen beschlossen ist. Dann sehen wir sofort, daß wir damit den objektiven Sinn der uns umgebenden Gegenständlichkeit selbst gefährden, alle Gegenstände, sofern sie transzendente sind, zeigen sich in Wesensnotwendigkeit immer nur in Perspektiven oder Abschattungen. Die unsichtigen, nicht in die Wahrnehmung fallenden Momente sind aber in einer lebendig motivierten Appräsentation mitkonstituiert: ich könnte herumgehen, dann würde ich die Rückseite sehen usw. Diese Potentialitäten, die konstitutiv zum Dingsinn der Nahsphäre der Umwelt gehören, fungieren offenbar im selben Sinne als gegenwartsmitteilende Intentionalitäten wie die Wahrnehmungen selbst. Die Frage erhebt sich von neuem, wie weit reicht die gegenwartsverleihende Intentionalität der Präsentation und der in ihr be-

schlossenen appräsentierenden Motivation? Gehört es vielleicht zum eigensten Sinne des Gegenwärtigens, daß es auch in sich selbst eine Horizontalität birgt, zu welcher es in einem analogen Verhältnis steht wie die Erinnerung zur Vergangenheit, die Vorerinnerung zur Zukunft? Das soll nicht heißen, daß wir die Präsentation zu einer Vergegenwärtigung machen wollen, sondern es handelt sich um eine viel ursprüngliche Problematik, die wir aus der Enge unserer Zielstellung heraus nicht als das traditionelle Problem der „transzendentalen Einbildungskraft" aufzeigen können. Erst von hier aus vermöchte der Zusammenhang von Raum und Zeit eine radikale Aufhellung erfahren. „Raum" ist, um es thesenhaft zu sagen, primär nicht ein Moment an den Gegenständen, sondern als das sie ermöglichende Worin die Horizontalität der Gegenwart. — Kehren wir zu den einfachen Deskriptionen zurück.

§ 19. Die Gegenwartserinnerung.

In der Situation der aktuellen Erfahrungswirklichkeit haben wir immer eine beschränkte Umwelt, haben Nahdinge und Ferndinge und sie alle als eingeschlossen in den räumlichen Horizont. Umwelt ist umringender Umraum. Wir können diese Relativität der Orientierung der Fern- und Nahdinge in gewisser Weise verändern durch Näherhinzugehen, Unsabwenden usw. Diese Umwelt, die primär in räumlicher Orientierung gegeben ist, darf nicht etwa nach metrischen Gesichtspunkten betrachtet werden; man kann mit einem gewissen phänomenalen Rechte sagen, daß die Gestirne uns „näher" sind als nur ein paar Schnellzugsstunden entfernte Städte, sofern die Gestirne eben in unseren Präsentationsbereich fallen. Dieser Präsentationsbereich ist so strukturiert, daß er in der Nähe eine reiche Abgehobenheit und Differenzierung zeigt, dann in immer größere Unbestimmtheit und schließlich in einen offenen Horizont übergeht. Dieser offene Horizont konstituiert die Weltganzheit der Präsenz. Zunächst gibt er sich als eine Potentialität möglichen Eindringens. Dieses Eindringen ist dem Allgemeinsten nach schon bestimmt, eben durch den Erfahrungsstil einer als objektiv seiend konstituierten Welt. Das Eindringen in den offenen Horizont kann zunächst ein wirkliches Hineinwandern des Subjekts sein. Die großen hier auftauchenden Probleme der möglichen Endlichkeit oder prinzipiellen Unendlichkeit des egologisch konstituierten Umraumes gehören in die universale phänomenologische Theorie der Raumkonstitution. Für uns kommt dies nur in Betracht, sofern das Hineinwandern in den offenen Gegenwarts-

horizont auch ein bloß vergegenwärtigtes „Hineinwandern" sein kann. Wir haben dann eine Gegenwartserinnerung. Diese scheint zwar dasselbe intentionale Wesen zu haben wie die Vorerinnerung und ist vielleicht im Grunde nur eine bestimmte Ausgestaltung einer solchen: „so wird es über den Bergen wohl aussehen". Anderseits mag sie auch ihrem intentionalen Sinne nach bisweilen als eine Wiedererinnerung gelten, wenn ich früher schon „dort" war, und mir jetzt vergegenwärtige, wie es „jetzt" dort aussehen möge. Teilt sich also die Gegenwartserinnerung in Wiedererinnerung und Vorerinnerung auf? Die Welt der Gegenwartserinnerung ist offenbar dieselbe wie die der Präsentation, „nur von einem anderen Orte aus". Es laufen von einem Ort zum anderen Reihen kontinuierlicher Motivation, die jeweiligen Umwelten stehen in der Einheit einer Welt mit ihren universalen Formen Raum und Zeit. Durch die Aufteilung der Gegenwartserinnerung in Vorerinnerung und Wiedererinnerung wird wohl begreiflich, inwiefern sie eine bestimmte und motivierte imaginative Anschaulichkeit haben kann, aber keineswegs ist damit schon verstanden ihr eigentümlicher Charakter als einer Simultangegenwart. Wir lassen dies absichtlich hier noch als Problem stehen. Die sie ermöglichende Räumlichkeit der Welt — nur interpretierbar in einer radikalen Zeitanalyse — ist ebenso ein Strukturmoment der Wiedererinnerungswelt wie der Vorerinnerungswelt. Also mit einer Rückführung der Gegenwartserinnerung auf die letzteren ist das eigentliche Problem noch nicht gelöst.

Vordeutend, um die Analogie mit der Wiedererinnerung zu verstärken, können wir sagen, daß alle Gegenwartserinnerungen eine schon seiende Welt voraussetzen, ferner daß es ihnen ebenso unmöglich ist, je die Gänze des egologischen Raumes vergegenwärtigend auszuschöpfen, wie es den Wiedererinnerungen gelingt, die Vergangenheitsganzheit „einzulösen". Der Raum ist a priori bezogen auf eine „Grenzenlosigkeit im Fortgang der Anschauung". (Bemerkung: Man könnte schon in der natürlichen Einstellung zeigen, wie die Ganzheitsprobleme der natürlichen Welt, radikal durchdacht, selbst eine Motivation werden für den Übergang in die transzendentale Einstellung.)

§ 20. Phantasie.

Das allgemeine intentionale Wesen der Phantasie brauchen wir jetzt nicht nach dem auszulegen, was es mit anderen Vergegenwärtigungen gemein hat. Es genügt eine abgrenzende Charakteristik. Man pflegt die Phantasie als eine nicht setzende Vergegenwärtigung

den übrigen entgegenzustellen. Lassen wir vorläufig noch die Frage, inwieweit die Unterscheidung von setzenden und nichtsetzenden Vergegenwärtigen zu Recht besteht, dahingestellt.

Auch in der Phantasie habe ich eine vergegenwärtigte „Welt" mit einer vergegenwärtigten „Weltzeit" und einem ebensolchen „Weltraum". Auch in der Phantasiewelt ist prinzipiell ein strömender Fluß von Gegenwarten. Aber die Zeit dieser Welt kommt in keiner Weise mit der Zeitlichkeit des aktuellen Ichs zur Deckung, sie steht in keinem Orientierungsverhältnis zu jener Gegenwart, in der sich das Erlebnis des Phantasierens selbst konstituiert. Damit scheinen wir etwas zuviel behauptet zu haben; denn offenbar gibt es doch Phantasiewelten, die nach ihren allgemeinen Umgebungsintentionen mit der wirklichen Welt in Deckung stehen, z. B. ich fingiere mir einen „Mann auf dem Mond". Diese auf der wirklichen Welt lokalisierten Phantasien scheinen soweit an der Wirklichkeit der impressionalen Umwelt des phantasierenden Ichs teilzuhaben, als eben lokalisierende Momente in ihnen antreffbar sind. Sehen wir näher zu. Zunächst gibt es eine Mannigfaltigkeit von Formen, in denen sich eine solche Lokalisation vollziehen mag. Alle lokalisierten Phantasien sind in einer bestimmten Weise Umfiktionen der gegebenen und faktischen Welt, wandeln diese nach einzelnen Bestimmtheiten ab unter Beibehaltung der Gesamtheit der übrigen. Sie können sich offenbar in der Gegenwart ansiedeln und zwar einmal im Präsenzfelde selbst oder in der Mitgegenwart, ein andermal in der Zukunft oder in der Vergangenheit. Ohne weiteres ist einzusehen, daß diese Ansiedelungen in zwei deskriptiv verschiedene Gruppen zerfallen: 1. Umfiktionen der Zukunft und Mitgegenwart (oder genauer, der unbekannten Mitgegenwart) und 2. die Umfiktionen der Gegenwart und Vergangenheit. „Umfiktion" der Zukunft hat vielleicht gar keinen rechten Sinn, denn umfingiert kann doch nur das werden, was schon ist. Und auch die Mitgegenwart, sofern sie unbekannt ist, also nicht ein habitueller Erfahrungsbesitz ist, bleibt für das fingierende Ich ebenso offen wie die Zukunft, wenn es zwar auch weiß, daß jetzt schon alles „entschieden" ist. Ist es also nicht möglich, die Phantasie, die sich in der Zukunft oder der Mitgegenwart ansiedelt, als eine „unbestimmte", nur nach den universalen Strukturformen vorgezeichnete Vorerinnerung oder Gegenwartserinnerung anzusetzen? Es hat einen guten Sinn, auch umgekehrt alle auf Möglichkeiten bezogenen Vergegenwärtigungen als Phantasien anzusprechen. Wenn man einen Unterschied statuieren möchte dadurch, daß nur die unbestimmten „vorzeichnungslosen" Vorerinnerungen und Gegenwartserinnerungen als Phantasien anzu-

erkennen sind, so ist dem entgegenzuhalten, daß der Unterschied ein relativer, „Vorzeichnungslosigkeit" auch eine Vorzeichnung ist. Umfiktion der Zukunft und unbekannten Mitgegenwart hätte nur den, deskriptiv gegen die motivierten Vorerinnerungen und Gegenwartserinnerungen abhebbaren Sinn einer „willkürlichen" Ausmalung von Zukunftsmöglichkeiten, die gar nicht motiviert sind.

Anders steht es mit der Umfiktion der Gegenwart und Vergangenheit. Die gegenwärtige und vergangene Welt ist durchgängig bestimmt und in dieser Bestimmtheit prinzipiell ausweisbar. Umfiktion ist im Grunde die Fiktion „derselben" Welt bis auf die Bestimmungen, die im Fingieren durch neue ersetzt werden. Die Umfiktion hat eine geschlossene in sich durchgängig bestimmte Phantasiewelt, in die der Bestimmungsgehalt der wirklichen Welt neutralisiert, d. h. nicht als wirklich gesetzter eingegangen ist. Für das Phantasieweltich sind die neuen Bestimmungen, die im Fingieren gebildet wurden, ebenso „wirklich" wie die übernommenen Bestimmungen der faktischen Welt. Die umfingierende Phantasie ist also nicht eine Mischform von setzenden und nichtsetzenden Momenten, sondern hat im Ganzen eine möglich e Welt. Jede umfingierte Welt ist eine durch und durch phantasierte, wenn auch die Phantasie nicht im Ganzen produktiv war, sondern die bereits bestehende Welt übernahm. Diese Übernahme modifiziert den gesamten Weltgehalt, der nun aus der originären Zeitlichkeit in eine Phantasieweltzeit eintritt.

Diesen lokalisierten, auf die faktische Welt bezogenen Phantasien stehen nun die sogenannten reinen Phantasien gegenüber, die frei im offenen Spielraum der Möglichkeiten schalten und walten. Sie sind durch keine bestimmten Motivationen gebunden — was nicht heißen soll, daß sie als Phantasieren nicht in irgendeiner Tendenz des transzendentalen Lebens motiviert wären — sondern nur durch die apriorischen Gesetze der Anschaulichkeit überhaupt. Der „Weltzeit" dieser reinen Phantasien ist selbstverständlich auch eine Vergangenheits- und eine Zukunftshorizontalität eigen, die aber jeweils völlig unbestimmt sind. Die Phantasie bricht produktiv ihre Welt erst auf und entwirft in diesem Aufbruch die Horizonte der Vergangenheit und Zukunft. Warum aber ist der Zeitfluß der reinen Phantasie als ein zukunftsausgerichteter zu charakterisieren? Kann man denn entscheiden, ob in der Phantasiewelt nicht alles rückwärts läuft, da doch keine Deckung und somit keine Orientierung mit der aktuellen Zeitlichkeit des phantasierenden Ichs besteht? Oder am Ende doch? Ist es für jede Vergegenwärtigung wesensmäßig erforderlich, daß ihr eine bestimmte Entgegenwärtigung zugrunde liegt, und welches

wäre in diesem Falle die Entgegenwärtigung der reinen Möglichkeit? Dies Problem gilt es in aller Schärfe wachzuhalten. Ohne auf die temporal-konstitutiven Analysen einzugehen, sind wir ihm keineswegs gewachsen.

§ 21. Übergang zu neuen Analysen. Die Iterationsverhältnisse der Vergegenwärtigungen.

Die bisher vollzogene Charakterisierung der intentionalen Strukturen der Grundarten der Vergegenwärtigungen hat auf die möglichen Zusammengangsformen und der darin beschlossenen Iterationen noch nicht geachtet. Wir können hier nicht auf die ganze reiche Fülle der möglichen iterativen Schachtelungen eingehen, sondern werden lediglich einige Grundformen herausgreifen.

Die Wiedererinnerung ist in ihrem iterativen Stil so gebunden, wie sie es auch im Ganzen als ein rekonstitutives Bewußtsein ist. Mit anderen Worten in einer Wiedererinnerung kann ich wesensmäßig nur wieder Vergegenwärtigungen finden, wenn solche zu jener Gegenwartswelt gehört haben, die in der Wiedererinnerung zu einer imaginativen Anschaulichkeit kommt. So mag die wiedererinnernde Intention zunächst auf die fließende Gegenwart der Wiedererinnerungswelt und dieser nachgehend auf Vergegenwärtigungserlebnisse stoßen, entweder auf Erinnerungen, Vorerwartungen, Gegenwartserinnerungen und Phantasien. Alle diese sind Erlebnisse des Erinnerungsweltichs, ihm zugehörig als reeller Bestand seines Erfahrungslebens. In diesen Vergegenwärtigungen dringt dieses Subjekt der Wiedererinnerungswelt in seine Vergangenheit, Zukunft, Mitgegenwart oder reine Möglichkeit ein. Für das erinnernde Ich sind dies bereits Vergegenwärtigungen zweiter Stufe. Man kann aber nicht ohne weiteres sagen, jede iterativ höhere Stufe, die ihre bestimmte „Stufencharakteristik" hat, sei in eine direkte Vergegenwärtigung überzuführen. Wohl kann das in einer Erinnerungswelt „Erinnerte" vom aktuellen Ich direkt erinnert werden, ohne daß das erinnernde Ich den Umweg macht, über die Erinnerung an diese Erinnerung. Aber ist auch die „damalige" Vorerinnerung in eine direkte überzuführen? Offenbar nicht. Dagegen ist es mit einer Phantasie möglich, wobei wir im Grunde aber zwei gleiche Phantasien haben.

Ganz anders wie bei der Wiedererinnerung ist die iterative Komplikation bei den Vergegenwärtigungen von Möglichkeiten. Vorvergegenwärtigung und Phantasie können sich selbst und die anderen Vergegenwärtigungen iterieren und zwar so, daß sie die Iterate

konstituieren, produktiv erzeugen: z. B. Vorvergegenwärtigung einer Erinnerung, Phantasie einer Vorvergegenwärtigung, Phantasie einer Erinnerung. Bei diesen Iterationen sind zwei Arten deskriptiv zu unterscheiden: einmal findet keine echte Iteration statt, sondern nur eine neue Vergegenwärtigung, der ein bestimmter Auffassungscharakter aufgeprägt wird, das andere Mal haben wir in der Tat eine echte Iteration. Machen wir ein Beispiel: in einer Phantasie lebend kann ich darin iteriert wesensmäßig Erinnerung in zweifacher Weise haben. Einmal ist Erinnerung in der Phantasie phantasierte Erinnerung, oder besser eine neue Phantasie mit aufgeprägtem Erinnerungscharakter, eine rückwärtige Erweiterung der Phantasiewelt, die so eine Phantasiegeschichtlichkeit bekommt. Das andere Mal erinnert sich das Phantasieweltich an die in seinem „Wahrnehmen" originär konstituierte Nahvergangenheit. Im ersten Falle erinnert sich das Phantasieweltich eigentlich nicht, sondern nimmt wahr, nur daß dies Wahrnehmen dann als eine Erinnerung ausgegeben wird. Im zweiten Falle liegt tatsächlich ein echtes Erinnern vor.

Alle diese iterativen Verhältnisse, die nach ihrer wesensmäßigen Komplikation erforschbar sind, sind keine künstlichen Ausgedachtheiten, die im konkreten Ichleben keine Rolle spielen. Vielmehr sind sie uns so vertraut und geläufig, daß wir sie überhaupt kaum bemerken. Ich male mir z. B. aus, wie ich bald an diesen Tag zurückdenken werde usw.

§ 22. Die ichlichen Vollzugsmodi der Vergegenwärtigungen.

Die vorläufige Analyse der Vergegenwärtigungen macht aus prinzipiellen Gründen nicht die konstitutiven, mit der Zeitkonstitution zusammenhängenden Probleme zum Thema, sondern versucht in einem ersten tastenden Umriß den Sinn der eigenartigen Intentionalitäten herauszuarbeiten. Die Darstellung der den Vergegenwärtigungen zugehörigen ichlichen Vollzugsmodi kann nicht die Absicht haben, die subjektiven Leistungen aufzuhellen, in denen sich das imaginative Erlebnis mit seiner imaginativen Apparenz konstituiert. Der Übergang zum spezifisch Ichlichen ist noch lange kein Übergang ins Konstitutive. (Anmerkung: Was man bisweilen als das Noetische anzusprechen pflegt im Gegensatz zum Noematischen, ist oft das spezifisch Ichliche, die Modi der Aufmerksamkeit und Unaufmerksamkeit, der monothetischen und polythetischen Zuwendung, der Aktivität und Passivität usw. Aber dieses Noetische bezeichnet nicht die konstitutiven Tiefenschichten, die in einem anderen Sinne als das Noetische

in Anspruch zu nehmen sind. Man muß — um es kurz zu formulieren — zwei grundsätzlich verschiedene Begriffe der Noesis-Noemakorrelation innerhalb der konstitutiven Phänomenologie unterscheiden. Der eine meint einen absoluten Gegensatz: nämlich das spezifisch Ichliche, die Modi der Existenz des Ichs in seinen Akten einerseits, die „ichfremden" Gegenstände andererseits. Der andere Gegensatz ist ein relativer und fließender, sehr schwer fixierbar. Was auf einer bestimmten konstitutiven Stufe in die noetischen Mannigfaltigkeiten gehört, in denen ein identisches Noema zur Darstellung kommt, ist auf der tieferliegenden konstitutiven Stufe selbst eine intentionale noematische Einheit gegenüber einer sie konstituierenden noetischen Mannigfaltigkeit. Nun geht aber sozusagen der absolute Gegensatz von Noesis und Noema durch den relativen hindurch wie ein vertikales Strahlenbüschel durch eine horizontale Schichtung. In allen konstitutiven Stufen ist also auf das spezifisch Ichliche Rücksicht zu nehmen.)

In unserem Falle, in der Einstellung auf die intentionalen Strukturen der Erlebnisse können wir das spezifisch Ichliche in einer phänomenologisch naiven Weise abheben. Wir gehen aus von dem unverkennbaren Doppelsinn, den der Terminus Gegenwart in sich birgt. Einmal ein primär noematischer Begriff bezeichnet er die Selbstanwesenheit des Intendierten im Modus der absoluten Originarität. Dieser Begriff der Gegenwart war für uns maßgebend bei der anfänglichen Scheidung des Erlebnisstromes in gegenwärtigende und vergegenwärtigende Akte. Wir wiesen aber auch bereits auf den anderen hin, wenn wir von der Gegenwart des Imaginierens sprachen. Bei Festhaltung dieses Sinns von Gegenwart ergibt sich auch eine fundamentale Scheidung des Bewußtseins, nämlich in gegenwärtige Akte (gegenwärtigende und vergegenwärtigende) und in Entgegenwärtigungen, oder in Akte überhaupt und Zeithorizontbewußtsein. Der Doppelsinn des Ausdrucks Gegenwart ist keineswegs zufällig. Es verhüllt sich in ihm ein großes Problem. Vielleicht drückt sich darin ein transzendentaler Primat der schlichtkonstituierenden Akte und zwar der sinnlichen Wahrnehmungen aus: auf sie weist alle Rede von Gegenwart und Originarität irgendwie zurück, aber nicht nur sofern sich die Vergegenwärtigungen als Modifikationen schlichter Akte anzeigen, sie können vielleicht nicht einmal zur Konstitution kommen, außer in einer Gegenwart, die zum mindesten impressionale Wahrnehmbarkeiten als potentielle Hintergründe hat, die — wenn auch attentional unbeachtet — doch gerade die Gegenwärtigkeit der Gegenwart bestimmen, in der sich das Vergegenwärtigen vollzieht. Die attentionalen

Komplikationen gründen in dem eigenartigen Moment der Freiheit des reinen Ich, verstanden im Sinn einer willkürlichen Betätigung innerhalb eines (passiv-assoziativ konstituierten) Spielraums möglicher Zuwendungen. Ein Ich kann nicht nur in einer Aktsphäre bald diesem, bald jenem Gegenstand primär zugewendet sein, es vermag auch gleichzeitig in verschiedenen Aktsphären zu leben. Z. B. während ich auf einem theoretischen Gedankenvollzug eingestellt bin, tauchen Wunschregungen auf, die nun die explizite Form einer Cogitatio annehmen können, ohne daß der Zug der theoretischen Betrachtung wesentlich gestört wird. Wir haben hier das Phänomen mehrstrahliger und gleichzeitiger Intentionalitäten, die alle sich im reinen Ich „polarisieren". Die Möglichkeit der Polarisierung besteht aber nicht nur innerhalb der gegenwärtigenden Akte einerseits und andererseits in ihren Modifikationen: den Vergegenwärtigungen, sondern es können gegenwärtigende und vergegenwärtigende Akte zueinander ein Verhältnis attentionaler Auszeichnung respektive Vernachlässigung haben. Und im konkreten Leben einer Subjektivität finden wir immer ein Fluktuieren der Einstellungen und der attentionalen Modi: bald lebt das Ich vorwiegend in Wahrnehmungen und auf sie fundierten Akten des Wollens, Wünschens, der Stimmung und Affekte, bald in einer Erinnerungswelt oder Phantasiewelt, bald in praktischer oder kontemplativer Einstellung und zumeist in einem mehrfältigen Zugleich von Vollzügen, Aktregungen und habituellen Fortgeltungen. Die großen phänomenologischen Probleme, die hier unter dem Titel Motivation und Assoziation auftauchen und eine Analyse der eidetischen Struktur der Personalität erfordern, gehören nicht in unseren engen Problemkreis.

Diese Freiheit des reinen Ich, labil in seinen Erlebnissen zu existieren, ist aber nicht nur eine solche, der attentionalen Auszeichnung, sondern hat in bezug auf die Vergegenwärtigungen anscheinend eine größere Reichweite. Die eigentlich impressionalen Erlebnisse, die Wahrnehmungen, vollziehen sich in der passiven Urkonstitution des originären Zeitbewußtseins, das Ich ist in gewisser Weise seinen Wahrnehmungen überantwortet, seine Freiheit findet ihre Grenze an der elementaren Affektion der assoziativen Einheiten. Es kann wohl in beschränkter Weise den Anrufstendenzen der affektiven Vorgegebenheit sein Entgegenkommen versagen, kann sich abwenden, z. B. „die Augen schließen, die Ohren zuhalten" usw. Der Grundcharakter der ursprünglichen Konstitution der vorgegebenen Welt in den Wahrnehmungen ist die Passivität, die allererst den Boden abgibt für die bedingte Freiheit des Ich. Diese Urkonstitution

ist dem Willen des Ich entrissen. Ganz anders scheint es bei den Vergegenwärtigungen der Fall zu sein. Das reine Ich hat offenbar die Freiheit der Inszenierung von Vergegenwärtigungen. Bei den „positionalen" Vergegenwärtigungen, den Erinnerungen im weitesten Sinne, mag die Passivität der Urkonstitution soweit in Frage kommen, als eben der positionale Charakter von Gnaden dieser Urkonstitution ist. Das reine Ich ist nicht frei in dem, was es erinnern will, es ist gebunden an die Retentionalität und Protentionalität. Aber darin scheint es doch frei zu sein, ob es überhaupt erinnern will. Ist denn nicht ein Erlebnisstrom denkbar, der immer nur in originaler Konstitution verlaufen würde? Oder hätte dieser etwa gar keine seiende Welt? Zwar findet in der Retentionalität des Erlebnisflusses ständig und immer eine Identifikation statt (K a n t s „Synthesis der Reproduktion".) Aber es ist fraglich, ob diese retentionale Identifikation schon genügen würde für die Konstitution einer Menschenwelt mit menschlichen Umwelten, mit Zweckgebilden, mit Menschengemeinschaften. Muß nicht der transzendentale Erlebnisstrom notwendig historisch sein? Im Sinne einer in ihm angelegten Möglichkeit der Verlebendigung seiner Geschichte? Dies einmal angenommen, so erhebt sich die Frage, ist denn die Phantasie nicht ganz in die Willkür des Ich gestellt. Könnte es sich nicht aller Phantasien enthalten? Hiermit rühren wir an das Problem des existenzialen Sinnes der Phantasie, ein sehr hochgelegenes Problem, das in der konstitutiven Theorie der „Mundanisierung" als der Verendlichung des reinen Subjekts seine Stelle hat. (Anmerkung: Bestimmt man im Zusammenhang der Analyse der menschlichen Existenz ihr Wesen als „Sorge" [H e i d e g g e r], so liegt darin eine Anweisung für die Aufklärung der eigentümlichen „Sorglosigkeit" der reinen Phantasie.)

Phänomenal ist zunächst die Freiheit der Inszenierung von Vergegenwärtigungen aufweisbar. In dieser freien Inszenierung liegen schon die früher auch erwähnten Unterschiede des „Verweilens" und des blitzhaften Einspringens in eine Vergegenwärtigungswelt. Jede Vergegenwärtigung hat ein bestimmtes offenbar vom reinen Ich aus zu regulierendes T e m p o. Das Tempo der originalen Erfahrung ist für das Ich unregulierbar, es ist die transzendentale Zeitgeschwindigkeit des reinen Erlebnisstromes selbst. Im Vergleich zu diesem scheinen die Vergegenwärtigungen ein anderes Tempo zu haben. Aber dieses „andere Tempo" gehört weder dem Vergegenwärtigen zu; denn dieses als Erlebnis hat das gleiche Tempo wie die mit ihm simultankoexistenten Wahrnehmungen, da es ja selbst ein Akt in der originären Zeit ist. Noch gehört es der Vergegenwärtigungsweltzeit zu,

denn diese ist ja vergegenwärtigter „originärer Zeitfluß". Und doch kann ich eine Erinnerung bald „schnell" und bald „langsam" ablaufen lassen. Was heißt also langsam und schnell? Damit ist augenscheinlich das Verhältnis charakterisiert zwischen der Zeit des Vergegenwärtigungserlebnisses und der durchlaufenen Zeit der Vergegenwärtigungswelt. Ich kann die Erinnerungen an eine lange Lebenszeit in einem Augenblick „geistig durchlaufen", kann andererseits aber mich auch mit einem vergangenen Ereignis länger erinnerungsmäßig beschäftigen, als es damals wirklich dauerte. Offenbar besteht ein phänomenologisches Urverhältnis zwischen Zeit des Erinnerns und erinnerter Zeit, das als ein morphologisches alle Rede von „langsam" und „schnell" bestimmt. Also nicht sagt man, eine Erinnerung sei langsam, weil sie etwa länger dauerte als das erinnerte Ereignis, sondern weil sie dem „normalen Verhältnis" nicht entspricht. Dieses Urverhältnis ist aber kein solches einer „objektiven" Vergleichung zweier Zeitstrecken, sondern die vergangene Zeit gibt sich ja erst in der Erinnerung. Einen Vergleich anzusetzen ist direkt widersinnig. Dieses Verhältnis ist auch kein starres, sondern ein unfixierbar lebendiges. Auch bei der Phantasie, also der nicht orientierten Vergegenwärtigungsweltzeit, gibt es dieses Urverhältnis des Tempos. Eine schnelle Phantasie ist nicht einfach eine Phantasie von einem schnellen Geschehen. (Die Aufklärung des Tempobegriffes werden wir im konstitutiven Teil unserer Arbeit versuchen, es liegt hier eine Fülle deskriptiver Aufgaben.)

Wir haben aber nicht nur die ichlichen Vollzugsmodi der Aufmerksamkeit und Unaufmerksamkeit, ferner der Temporegelung, sondern auch die Modi der Wachheit und Versunkenheit, die keineswegs mit den attentionalen zusammenfallen. Die Deskription dieser letzteren ist besonders wichtig, sofern in ihnen sich gerade der spezifische Charakter des Als-ob konstituiert. Wir können etwa fragen, ist es für den Auffassungsinn einer Vergegenwärtigungswelt konstitutiv, daß sie zur originären Welt des wirklichen Ich kontrastiert. Bestimmt sich der phänomenologische Sinn der „Unwirklichkeit" der Imagination nur aus dem Kontrast der imaginativen Anschaulichkeit zur originären Anschaulichkeit? Diesen in seiner Bedeutung fraglichen Kontrast haben wir aber nur bei denjenigen Vergegenwärtigungen, in deren Vollzug das Ich wach ist, d. h. offen ist für seine originäre Gegenwartswelt, in die es in Wahrnehmungen hineinerfährt. Im attentionalen Bezugszusammenhang charakterisieren sich die gleichzeitigen Erinnerungen als Erfahrungen im Modus des Als-ob, die Phantasien als „bloße" Phantasien.

Oder aber, ein auftauchendes Fragment einer Erinnerungswelt, das wir einen „Einfall" nennen, wie immer es motiviert sein mag, übt im Fortgang der intuitiven Erfüllung eine so starke Affektion auf das Ich aus, daß es seine originäre Gegenwart völlig vergißt, sich abschließt gegen alle von ihr auslaufenden Tendenzen und primär und vorwiegend im Erinnern lebt. Dieser Modus der Versunkenheit hat eine fundamentale Bedeutung. Denn es besteht eine wesensmäßige Entsprechung zwischen der impressionalen Affektion der mit dem Vergegenwärtigungserlebnis gleichzeitigen Gegenwartswelt und der Geweckтheit der Zeitabstände, die die Vergegenwärtigungswelt in Beziehung setzen zum aktuellen Jetzt und zur früheren Vergangenheit. Oder anders und prinzipieller formuliert: je mehr das aktuelle Ich im Vollzug einer Vergegenwärtigung versunken ist, um so weniger hat die Anschaulichkeit der Vergegenwärtigungswelt den Charakter des Als-ob, des Bloß-Imaginierten. Noch anders gewendet: je größer die Versunkenheit, um so mehr entsteht der Anschein des Gegenwärtigens (z. B. eine pathologische Phantasie, Zwangsvorstellungen, Triebphantasien usw.).

Die phänomenologische Analyse der Vergegenwärtigungen muß sich gerade davon befreien, im so verstandenen „Als-ob" den entscheidenden klassifikatorischen Grundcharakter zu sehen. Vielmehr ist das Als-ob lediglich der deskriptive Grundcharakter aller jener Vergegenwärtigungen, die von einem wachen, d. h. für seine impressionale Gegenwart offenen Ich vollzogen werden, mag diese Offenheit auch ein attentional sekundärer oder tertiärer Modus sein. Auch wenn ich „versonnen" ganz in Erinnerungen lebend über die Straße gehe, im Ausweichen einem Auto gegenüber zeigt sich doch das Noch-Offensein für die impressionale Gegenwart. Ganz allgemein kann man sagen, daß in einer versunken vollzogenen Vergegenwärtigung die Fiktivität des Fiktums selbst nicht thematisch abgehoben ist. Das Phantasieleben z. B. hat in derart versunkenen Phantasien eine elementare Positivität, was keineswegs heißen soll, daß etwa je für das phantasierende Subjekt die Phantasieweltgegenstände „Realitäten" sind. Die versunkene Einstellung, in der das aktuelle Ich „selbstvergessen" lebt, kann nun jederzeit eine Sprengung erfahren durch eine heftige affektive Tendenz, die von der bislang attentional abgedrängten wirklichen Welt ausgeht: etwa im Nebenzimmer ertönt ein Schuß, ein gräßlicher Schrei usw. Es brauchen ja nicht immer so außergewöhnlich affektive Tendenzen zu sein, aber an ihnen wird die wesensmäßige Wirksamwerdung der impressionalen Gegenständlichkeit besonders deutlich. Diese Sprengung nennen wir dann das

„Erwachen" aus der versunkenen Einstellung. Erst in der Wachheit eines aktuellen Ich hebt sich im Kontrast zur Anschaulichkeit der wirklich erfahrenen Gegenstände das Vergegenwärtigen ab als ein Quasi-Erfahren, bildet sich für das Ich jener Als-ob-Charakter. Nur in der Wachheitseinstellung sind also Imaginate als Imaginate, Unwirklichkeit als Unwirklichkeit selbst miterfahren.

§ 23. Fikta als Gegenstände.

Damit kommen wir zu dem schwierigen Problem der Bestimmung des Seinssinnes des Fiktums als solchen. Versunken etwa in einer Phantasie kann ich das Gesehene, die Phantasieweltgegenständlichkeit zur Explikation bringen in prädizierenden Aussagen. Diese Aussagen sind dann aber Aussagen, die das Phantasieweltich macht, also selbst phantasierte Aussagen. Das Phantasieweltich legt prädikativ seine Umwelt aus.

Ein Anderes aber ist es, wenn die versunkene Einstellung gesplittert und zerbrochen ist. Dann ergeben sich nämlich zwei mögliche Weisen der Explikation der Phantasiewelt: einmal vollzieht sich die Prädikation wieder als das urteilende Tun des Phantasieweltich, wobei aber diesmal der Als-ob-Charakter der Prädikation selbst sichtlich ist, oder aber die Explikation der Phantasiewelt ist die Urteilsleistung des wirklichen Ich, das sein Phantasieerlebnis analysiert. Man sagt etwa dann: „ich habe es mir so und so vorgestellt" oder „eingebildet". Die Imaginationen werden so zu Imaginaten, werden vergegenständlicht und damit zu „Gegenständen", über die man reden und urteilen kann, die man zu Substraten von Prädikationen machen kann. Die Frage erhebt sich nun, welchen Seinssinn dies so Beredete und Beurteilte selbst als solches habe, oder mit anderen Worten die Frage nach der ontologischen Bestimmung des Fiktums als Fiktum. Kann man in der universalen Einteilung der Gegenstände in „immanente" und „transzendente" das Fiktum unterbringen? Oder ist etwa nur das Vergegenwärtigungserlebnis „immanent" samt seiner ihm zugehörigen imaginativen Fülle? Ist das Fiktum selbst als solches ein transzendenter Gegenstand? Offenbar gibt es doch mehrere Vergegenwärtigungen von Demselben. Ist dieses Selbige und Durchgehende eine intentionale Transzendenz? In all diesen Fragen spielt zuweilen wieder die verhängnisvolle Auffassung mit, die die Vergegenwärtigung analog einem Bildbewußtsein auffaßt. Lassen wir dies einmal außer Frage. Muß man nicht sagen: der Unterschied von immanent und transzendent ist ein ursprünglicher Unterschied der Gegenstände hinsichtlich ihrer

Präsentation, hinsichtlich der sie urerfahrenden Akte, der Urstiftung? In der Urstiftung allein konstituiert sich primär der Unterschied von immanenter Reellität (Akt, Gefühl, Stimmung, hyletische Daten usw.) und intentionaler Transzendenz (reale und ideale Gegenstände). Ist nicht dieser ganze Unterschied selbst modifiziert in der Vergegenwärtigung? Ist die Vergegenwärtigungswelt nicht eine solche, in der immanente und transzendente Gegenstände vorkommen? Offenbar aber sind die zur Vergegenwärtigungswelt gehörigen „immanenten Gegenstände" (Akte des Vergegenwärtigungsweltich) ebensowenig dem aktuellen wirklichen Ich immanent als die imaginationsweltlichen transzendenten Gegenstände für es transzendent sind. Nehmen wir das bekannte Beispiel vom Kentaur. So wenig die dem Phantasieweltich zugehörigen immanenten Wahrnehmungen vom Kentaur, die Kentaurerscheinungen, dem wirklich existierenden Ich immanent sind, so wenig ist der „Kentaur" selbst für es eine Transzendenz. Was aber ist dann mit der Rede vom Fiktum als Gegenstand gemeint? Die Ansicht liegt sehr nahe, die ganze Vergegenwärtigungswelt selbst als eine intentionale Transzendenz gegenüber dem reellen Erlebnis des Vergegenwärtigens anzusetzen. Vielleicht besteht dies auch in gewissem Sinne zu Recht. Aber die grundsätzliche Frage nach dem Sinn des Fiktums selbst ist damit noch nicht beantwortet. Ist es denn ausgemacht, ob der Unterschied von reell-immanent einerseits und intentional-transzendent andererseits überhaupt der mögliche Rahmen ist für die Diskussion dieser Frage. Heißt „in der Einbildung sein" schon ohne weiteres „immanent sein"? Man hat sich immer, so z. B. Brentano, zu helfen gesucht, daß man die fingierende Intention als immanent und einzig existent ansah. Wir können über unsere Stellung zu diesem Problem keine näheren Auslassungen machen. Solche elementaren Schwierigkeiten sind nicht durch abwägende Argumentation, sondern einzig durch den Rückgang ins Konstitutive zu beheben. (Diesen Rückgang werden wir im zweiten Teil unserer Untersuchung anstellen.)

§ 24. Die Vergegenwärtigungen als originäres Zugangsbewußtsein.

Originäres Bewußtsein im ursprünglichsten Sinne ist immer nur gegenwärtigendes Bewußtsein, also Bewußtsein, in dem die Wirklichkeit der erfahrenen Gegenstände sich mit ausweist. Durch diesen Mitausweis der Wirklichkeit ist die Originarität, die wir die primäre nennen wollen, charakterisiert. So verstanden ist jede Vergegenwärtigung (auch die Wiedererinnerung) nicht originär. Man

kann aber den Begriff von originär so erweitern, daß man ihn gebraucht für jede Art von Bewußtsein, in dem etwas als etwas sich ausweist, wobei „etwas" beliebig ausfüllbar ist, sei es ein Horizont, ein Unwirkliches, ein Mögliches. So können wir dann die Vergegenwärtigungen in einem sekundären Sinne auch als originäres Bewußtsein bezeichnen, und zwar als originäres Zugangsbewußtsein zu den Zeithorizonten. Die Zeithorizonte der Vergangenheit und Zukunft, die noch problematischen und unenthüllten der Mitgegenwart und derjenige, welcher der reinen Phantasie entspricht, sind selbst ein originäres Bewußtsein, eben das, was wir zu Anfang die Entgegenwärtigungen nannten. Aber ihre originäre Funktion ist gerade charakterisiert worden als Vergessen und Fernhalten, als der entgegenwärtigende Entwurf der Zeitlichkeit im Ganzen. Das jeweils Vergangene und das jeweils Mögliche ist in der Retentionalität und Protentionalität so beschlossen, daß es in gewisser Weise dem gegenwärtigen Ich entzogen ist. Dieses kann sich des Entzogenen wieder bemächtigen, indem es vergegenwärtigend in die entgegenwärtigenden Horizonte eindringt. Wiedererinnerung wird so zum originären Zugangsbewußtsein zum Vergangenem als solchem, Vorerinnerung, Gegenwartserinnerung und Phantasie zum originären Zugangsbewußtsein zum Möglichen als solchen. Oder anders gewendet: Wiedererinnerung enthüllt die faktische Welt nach ihrer Vergangenheit, die anderen Vergegenwärtigungen enthüllen die faktische Welt nach ihren Möglichkeiten. Alle Möglichkeiten sind wesensmäßig bezogen auf die faktische Welt, und insofern in der möglichkeitsenthüllenden Vergegenwärtigung eine „mögliche Welt" enthüllt wird, sind alle möglichen Welten bezogen auf die faktische Welt. Offenbar aber ist dieser Bezug ein schwieriges Problem. Wohl muß man zunächst unterscheiden die Vergegenwärtigungen, die motivierte Möglichkeiten der faktischen gegenwärtigen Welt enthüllen: wie Gegenwartserinnerung, Vorerinnerung und lokalisierte Phantasie. Man kann diese drei Gruppen zusammengreifen und dann sagen, daß sie in einem prägnanten Sinne Abwandlungen der gegenwärtigen Welt sind und solche Möglichkeiten enthüllen, die in der aktuellen Gegenwart schon angelegt sind. Die möglichen Welten dieser Vergegenwärtigungen stünden also immer in einer gewissen Deckung mit der faktischen Welt, während die reine Phantasie als Enthüllung der schlechthin möglichen Welten dieser Deckung entbehren würde. Aber reine Möglichkeit ist auch Möglichkeit vom Faktum, steht nur in einem anderen Bezugsverhältnis zu diesem. Solange wir nicht die der reinen Phantasie zugrunde liegende und sie ermöglichende Horizontalität der Zeitlich-

keit gefunden haben, solange kann der Bezug der reinen Möglichkeit zum Faktum nicht aufgehellt werden, und solange kann auch nicht das Problem des Verhältnisses von Eidos und Phantasieanschauung von der Stelle kommen.

Sofern in den auf Möglichkeit bezogenen Vergegenwärtigungen der Umkreis der möglichen Welten durchlaufbar und somit überschaubar wird, sind sie vor allem dazu geeignet, die Fülle der konkreten Einzelanschauungen abzugeben, die als variative Mannigfaltigkeit der Schau des invarianten, überall durchgehenden Wesens Bodenständigkeit verleiht.

§ 25. Die bloß-signitiven Vergegenwärtigungen.

Die Vergegenwärtigungen, die wir bisher zum Thema machten, ohne auf die noetisch-konstitutive Problematik einzugehen, waren immer intuitionsfähige Vergegenwärtigungen. Und vielleicht gibt es im Grunde keine anderen. Prinzipielle Unfähigkeit zur intuitiven Erfüllung, ist das nicht die Eigenheit einer widersinnigen Intention? So ist z. B. der Versuch, ein regelmäßiges Dekaeder zu imaginieren, ein Beispiel für eine bloß signitive Vergegenwärtigung, oder eine Fläche ohne Farbe sich visuell vorzustellen oder sich ein rundes Viereck zu denken oder besser vorstellig zu machen. Man sieht leicht, daß signitive Vergegenwärtigungen bestimmte Phänomene des „Sich denkens, als ob" betreffen. In dem Unterschied intuitionsfähiger und intuitionsunfähiger Vergegenwärtigungen wirkt sich der traditionelle Unterschied (mindestens in einer Sinnbedeutung) von Anschauung und bloßem Denken aus. Alles Anschauliche kann auch nur gedacht werden, d. h. in der Weise eines Leerbewußtseins gehabt werden, aber nicht jedes Leerbewußtsein hat eo ipso die Möglichkeit anschaulicher Erfüllung. Im intentionalen Wesen des jeweiligen leeren Aktes ist es apriori vorgezeichnet, ob er zu einem intuitiven werden kann oder nicht. Die Sphäre anschaulicher Erfüllbarkeit ist also evident kleiner als die Sphäre der leerintentionalen Gegenständlichkeit, mit anderen Worten die bloß signitiven Vergegenwärtigungsintentionalitäten konstituieren die Horizonte der intuitiven Unmöglichkeiten. „Sofern aber das, worauf unsere Erkenntnis abzweckt, die Anschauung ist", und sofern wirkliches (impressionales, vergangenes, und erwartetes) und mögliches Sein gemäß der Grundansicht des transzendentalen Idealismus — roh formuliert — korrelativ ist zu intuitiven Wahrnehmungen und Vergegenwärtigungen und den in diesen gründenden Motivationen, charakterisiert sich die Sphäre bloß signitiver Vergegenwärtigungen als die Sphäre des prinzipiellen Widersinns, des bloß

Denkbaren. Die Behauptung, daß alle bloß-signitiven Vergegenwärtigungen, sofern durch die apriorischen Gesetze der Objektivität respektive anschaulichen Seins eine Erfüllung ausgeschlossen ist, nur intuitive Unmöglichkeiten wären und weiter nichts, lediglich Kombinationen von an sich verträglichen und sinnvollen Gegenstandsbestimmtheiten zu einem unverträglichen, widersinnigen Ganzen, scheint uns zum mindesten vorschnell. Wir sind weit davon entfernt, die oben angedeutete Grundthese des transzendentalen Idealismus irgendwie anzugreifen, im Gegenteil, aber wir glauben, daß eine getreue Deskription des intentionalen Sinnes der bloß-signitiven Vergegenwärtigungen über einen fundamentalen Unterschied in diesen nicht hinweggehen kann. Wir wollen hier keineswegs das Problem dieser Vergegenwärtigungen aufrollen, wir begnügen uns mit kurzen, vielleicht unverständlich bleibenden Andeutungen. So zerfallen nach unserer Meinung die rein signitiven Vergegenwärtigungen einmal in finite (Widersinnigkeiten schlechthin) und solche, die sich zwar als Widersinnigkeiten zeigen, aber dennoch einen bestimmten, wenn auch schwer faßbaren Sinn enthalten. Die letzteren, so meinen wir aufweisen zu können, tragen in sich eine transfinite[1]) intentionale Struktur. Es ist nun wirklich nicht leicht, die beiden Gruppen bloß-signitiver Vergegenwärtigungen zu erkennen und zwar deshalb, weil die transfiniten selbst, sozusagen von einer Seite aus gesehen, finit sind. Vollziehen wir eine exemplarische Beispielsanalyse. Nehmen wir einmal die Vergegenwärtigungsintention: Farbe ohne Ausdehnung. Wie immer ich phantasiemäßig Farbe überhaupt abwandle, umfingiere, die farbige Extension verkleinere bis zum Nullpunkt an Ausdehnung, nie und nimmer werde ich irgendeine Farbe ohne irgendeine Ausdehnung anschauen können, weder in einer impressionalen noch imaginativen Anschaulichkeit. Die Vergegenwärtigungsintention, die Farbe ohne Ausdehnung intendiert, kann wesensmäßig nicht die geringste Apparenz haben. Sie ist bloßes Meinen, ohnmächtige Signifikation. Ihr Gegenstand ist unmöglich, sie selbst widersinnig, sofern eben sinnvoll nur dann eine Intentionalität sein kann, wenn sie einen Gegenstand wirklicher oder möglicher Anschauung intendiert. Nun haben die von uns transfinit genannten, bloß-signitiven Vergegenwärtigungen ebenfalls keine Apparenz, sind ebenfalls bloßes Meinen, sind widersinnig, da sie den Bedingungen der Möglichkeit jeder Sinn-

1) Zum Problem der transfiniten Intentionalität vgl. Oskar Becker, „Mathematische Existenz" („Transfinite Strukturkomplikationen des Bewußtseins"), Jahrb. f. Phil. und phän. Forsch., Bd. VIII.

haftigkeit überhaupt nicht genügen können. So ist z. B. der Begriff einer „Welt außerhalb unserer Welt" (einer „Überwelt") evident widersinnig, eine bloße Denkbarkeit, wenn eben „außerhalb" bedeutet: nicht nur außerhalb der motivierten Horizonte der objektiven wirklichen Welt, sondern außerhalb auch aller Horizonte, die der Phantasievariation zugänglich sind. In der Intentionalität derjenigen Vergegenwärtigung, die eben eine solche Welt intendiert, liegt, sofern sie nicht beim bloßen Ansatz verbleibt, eine gewisse Thematisierung der anschaulichen Sphäre, als der Sphäre möglicher oder nicht möglicher Erfüllung. Die transfinite Vergegenwärtigung ist aber nicht bloße Thematisierung des Finiten in einem Horizontbewußtsein, sondern in eins Absprung vom horizontal gegebenen finiten Sein in die Unendlichkeit transfiniter Iterationen. Die Intention kommt hier nie zur Ruhe, immer wieder springt sie von dem horizontal Überwundenen ab, da die Überwindung eines Horizonts immer wieder Rückfall hinter sich selbst bedeutet: so z. B. hat die Vergegenwärtigungsintention „Welt außerhalb unserer Welt" (im obigen Sinne) nach der Thematisierung „unserer Welt" als des Inbegriffs wirklicher und möglicher Welten selbst keine Gegenständlichkeiten mehr, zu denen sie abspringt, sondern sie springt ins Nichts; sofern aber Nichts ein korrelativer Begriff zu Etwas ist, kann „der Gegenstand" der transfiniten Vergegenwärtigungsintention auch nicht als Nichts, das doch ein weltlicher, finiter Begriff ist, charakterisiert werden. Sondern von hier ist wiederum ein neuer Absprung notwendig, aber dieses immer neue Abspringen ist nicht irgendwie gesetzmäßig als ein „Immerwiederabspringen" zu fassen, ist kein horizontales „und so weiter", d. h. die iterativ „nächste" transfinite Stufe ist nicht irgendwie „bestimmt", sondern kann nur vollzogen werden, bildet sich erst im Vollzug. Andererseits meint doch die transfinite Vergegenwärtigung nicht nur ein ganz wesenloses unbestimmtes Etwas, das nicht einmal sinnvoll ein Etwas genannt werden kann, sondern intendiert zweifellos eine bestimmte Gegenständlichkeit, die einerseits analog einer finiten gedacht wird, andererseits aber gerade den Bestimmungen der Möglichkeit finiten Seins überhaupt widerstreitet. So ist z. B. (in einer Hinsicht genommen) der Descartessche Begriff des „deus malignus" eine echte transfinite Vergegenwärtigung, die sich in einem eigenartig strukturierten „Denken als-ob" konstituiert: diese Überfragung der Evidenz, dieser hyperskeptische Zweifel, setzt eine Thematisierung des Bereichs der Evidenz überhaupt voraus, innerhalb dessen die korrelativen Begriffe Bewährung und Nichtbewährung nur sinnvoll sind, und ist zugleich ein rückfallender Absprung, so nämlich, daß der

Standpunkt außerhalb des Evidenzbereiches analog einem immanenten aufgefaßt ist.

§ 26. Traum als Vergegenwärtigung.

Die bisherige Analyse der Vergegenwärtigung hat eine wesentliche Grundart vergessen: den Traum. Dieser Paragraph, in welchem der Traum als eine Vergegenwärtigung angesehen wird, kann zunächst nicht den Aufweis für diese These beibringen. So hat er denn auch nur die Funktion, das Problem wenigstens so weit anzudeuten, daß wir es im zweiten Teil nach der vorhergehenden Aufhellung der Temporalität des transzendentalen Erlebnisstromes wenigstens stellen können.

Die intentionale Auslegung des Traumes sieht sich vor ganz andere Schwierigkeiten gestellt als die analytische Explikation der übrigen Vergegenwärtigungen, zumal es nach der allgemein geltenden Meinung gar nicht ausgemacht ist, daß der Traum überhaupt eine Vergegenwärtigung sei. Wir behaupten zunächst: Traum ist nichts anderes als eine versunkene Phantasie. Was ihn aber von allen Phantasien, mögen sie bald in versunkener oder bald in wacher Einstellung des phantasierenden Ich vollzogen sein, unterscheidet, ist der Umstand, daß für ihn die extremste Versunkenheit des träumenden Ich Bedingung ist. Mit anderen Worten, Traum ist eine versunkene Phantasie, die sich wesensmäßig nur vollziehen kann in jener Gegenwärtigkeit des träumenden Ich, die wir das Schlafen nennen. Erst auf dem Grunde einer ausgearbeiteten phänomenologischen Analyse des Schlafes ist das Problem, ob Traum eine Gegenwärtigung oder eine Vergegenwärtigung sei, ernstlich zu diskutieren, oder besser, dann ist es eo ipso entschieden. Begnügen wir uns mit einigen Andeutungen. Wie ist der Schlaf überhaupt zum Thema einer phänomenologischen Analyse zu machen? Woher wollen wir denn unsere Aufweisungen schöpfen, da wir doch ständig wach sind, wenn wir theoretisieren? Offenbar können wir also das Phänomen des Schlafes nie in den analytischen Griff bringen. Aber gerade diese Argumentation, welche die Unmöglichkeit einer Analyse dartun will, macht ja bereits von einem — wenn auch primitiven — Verständnis des Schlafes Gebrauch. Woher wissen wir denn, daß wir im Schlaf von Nichts wissen? Die phänomenologische Analyse des Schlafes legt nur jenes Verständnis aus, in dem wir uns bereits bewegen, wenn wir über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit seiner Thematisierung reden. Nicht das etwa noch griffige Einschlafen oder das Erwachen allein sind die ausweisenden Erlebnisse, die für die Analyse des Schlafes in

Rücksicht zu ziehen sind, sondern vor allem die Retentionalität des Schlafes als einer gegenwärtigenden undifferenzierten Zeiteinheit im aktuellen Fluß des strömenden Ichlebens. Aporetisch könnte man sagen: offenbar ist Schlaf kein „Erlebnis", es fehlt ihm die „Ichpolarisierung", es fehlt im Ganzen die noetisch-noematische Korrelation. Und ist nicht am Ende gar das Schlafen ein „ausgefallener Zeitabschnitt" im einheitlichen Gang der Weltkonstitution, irgendein unverstehbarer „irrationaler Bruch", eine unerklärliche Pause des erfahrenden Lebens? Diese Aporien sind nur solange ein wirkliches „exemplum crucis" für die konstitutive Phänomenologie, als man es unterläßt, den konstitutiven Sinn der „Weltlosigkeit" des Schlafenden angemessen zu interpretieren. „Weltlosigkeit" ist selbst ein bestimmter Modus der Welthabe, ist die Welthabe im Modus der extremen Versunkenheit. Umfassende Untersuchungen sind hier anzustellen über den Sinn und die Möglichkeit des in-sich-selbst-Zurückgehens, der Verschließung des aktuellen Ich gegen seine originäre Welt, über das Erlöschen der Sinnesfelder, die kinästhetischen Probleme des „Augenzumachens" usw. In der Abkehr von ... und der Abwehr der impressionalen Welt, womit ein „Sichselbstverlieren" des Ich, eine deskriptiv zu erfassende Ichlosigkeit in eins geht, liegt eine Verhaltung zu ... Schlafen ist die extrem versunkene Verhaltung des aktuellen Ich zu seiner Welt, ist also nicht ein „Weltlossein" (etwa eine bloße Immanenz ohne konstitutive Sinnausrichtung auf „Welt"), sondern ist ein „Weltverlorenhaben". Schlaf ist die gegenwärtige Weltverlorenheit des originären Ich. Daß Schlafen ein bestimmter Modus des Gegenwärtigens ist, daß ferner Ichlichkeit als Strukturpol der „Erlebnisse" nur eine Eigenheit der wachen, d. h. der eigentlich konstituierenden Subjektivität ist und in welchem Sinne die Zeitlichkeit das ursprünglichste Wesen des transzendentalen Erlebnisstromes ausmacht, — das zu zeigen sind wir hier noch lange nicht zugerüstet.

Der Traum ist nach unserer These eine Vergegenwärtigung, die sich in der Gegenwärtigkeit des schlafenden und d. h. des träumenden Ich vollzieht. Wie immer diese Gegenwärtigkeit zu fassen sein mag, wesentlich ist für sie, daß sich in ihr keine anderen „Erlebnisse" konstituieren können als eben nur Vergegenwärtigungen. Jedes andere gegenwärtigende Erlebnis hebt mindestens partiell den Schlaf auf. Solche Vergegenwärtigungen können zwar auch Erinnerungen, allerdings ohne Weckung der Zeitabstände bis zum aktuellen Jetzt, sein, aber zumeist handelt es sich um „Träume". Der Traum zeigt alle Strukturen, die wir an den Vergegenwärtigungen abgehoben haben. Vom Traumerlebnis als der konstituierten Einheit in der

Gegenwärtigkeit des Schlafens ist wiederum streng zu scheiden die Traumwelt mit dem ihr zugehörigen Traumweltich. Während das träumende Ich schläft, ist das Traumweltich wesensmäßig immer ein waches Ich, das in seine „wirkliche Welt" hineinlebt, hineinerfährt. Diese Erfahrung braucht keineswegs eine einheitliche zu sein. In der Zusammenhanglosigkeit eines wirren Traumweltgeschehens offenbart sich der Zusammenhang einer chaotischen Welt. Die Phantastik einer Traumwelt ist für das Traumweltich eine in passiver Urkonstitution verlaufende Welterfahrung. Dies ist zwar auch bei der Phantasie (in wacher Einstellung vollzogen) der Fall. Während aber dort die Phantasiewelt die freie Schöpfung des phantasierenden Ich ist, ganz seiner Willkür überliefert, mindert sich immer mehr bei steigendem Grade der Versunkenheit diese Freiheit der Inszenierung. Das versunkene Ich produziert, seinem eigenen Willen entrissen, in einer verborgenen Passivität.

Weil der Traum eine Vergegenwärtigung und keine Gegenwärtigung ist, haben wir die Möglichkeit einer Iterabilität des Traumes, die allerdings auch der Willkür des träumenden Ich entzogen ist. Die iterativen Verhältnisse beim Traum sind dieselben wie bei der Phantasie. Auch hier haben wir echte und unechte Iterationen. Z. B. Erinnerung im Traum ist einmal wirkliche Erinnerung des Traumweltich an sein in der Traumweltzeit soeben gewesenes Wahrnehmen, oder ist andermal eine geträumte Erinnerung, die nichts anderes ist als ein neuer Traum, dessen Welt in eine Vergangenheitsbeziehung zur anderen Traumwelt gebracht wird. Einen besonderen Fall der Traumiteration wollen wir noch näher ins Auge fassen, zumal dieser ein beliebtes „erkenntnistheoretisches" Argument abgibt. Offenbar ist es doch evident möglich, ein „Erwachen" selbst zu träumen und zwar ein Erwachen aus einem Traum. Die traumweltliche Wirklichkeit bricht und enthüllt sich in einer neuen traumweltlichen Wirklichkeit als „bloße Traumwelt", das vorher existierende Traumweltich als bloß geträumtes Ich. Diese Iteration ist aber keine echte. Mit anderen Worten, die erste Traumwelt ist, solange das Träumen ungebrochen vonstatten geht, eine „wirkliche Welt", erst nachträglich konstituiert sich in einem neuen Traum die Auffassung der vorherigen Traumwelt als einer bloß geträumten. Die beiden iterativen Stufen stehen nicht an sich in einem Fundierungsverhältnis, sondern die „Fundierung" konstituiert sich in eins mit der Konstitution des neuen Traumes. Diese iterative Reihe könnte, wenn es faktisch möglich wäre, die Schachtelung der Intentionalität zu behalten, in infinitum weitergehen, nie und nimmer würde man auf einen, dem ganzen „Fun-

dierungszusammenhang" zugrunde liegenden Traum kommen. Keine der iterativen Stufen ist also dem wirklichen, d. h. schlafenden Ich „näher", sondern sie sind eigentlich alle gleichweit entfernt, alle sind Träume, die nur durch einen geträumten Fundierungszusammenhang verknüpft sind. Die beliebte Frage, ob nicht am Ende auch das Gegenwärtigen ein Traum wäre, aus dem ich „erwachen" könnte, ist ein prinzipieller Widersinn. Wir können, solange wir die Gegenwärtigkeit des Schlafes nicht zu interpretieren vermögen, den phänomenologischen Aufweis dafür nicht antreten.

§ 27. Die besondere Vorläufigkeit der bisherigen Analyse.

Unsere analytische Explikation verlief in einer absichtlich innegehaltenen phänomenologischen Naivität, sofern sie es unterließ und auch unterlassen mußte, in die temporale Problematik des transzendentalen Erlebnisstromes hinabzusteigen. Allererst die phänomenologische Analytik der egologischen Zeitlichkeit läßt ein Verständnis aufbrechen dafür, wie die Vergegenwärtigungen in einem elementaren Sinne auf die Zeit bezogen und in ihrem Wesen zeithafter sind als alle anderen intentionalen Erlebnisse. Dann erst ist es auch möglich, die vielverhandelten Probleme der Genesis der Vergegenwärtigungen aus der impressionalen Erfahrung in das Licht eines echten Problemverständnisses zu stellen.

Die Frage, was im Grunde „Vergegenwärtigung" ist, blieb unbeantwortet. Wir haben lediglich uns bemüht, die Phänomene der Vergegenwärtigungen soweit zu sichten, daß im Hinblick auf die hier vorgelegte Analytik die Frage nach ihrem konstitutiven Wesen zureichend gestellt werden kann.

2. Abschnitt: Vorläufige Analyse des Bildbewußtseins.

§ 28. Unwirklichkeit und Neutralitätsmodifikation.

Als leitendes Problem der ganzen Untersuchung können wir die Frage nach dem phänomenologischen Sinn der Unwirklichkeit angeben. „Unwirklichkeit", diesen vieldeutigen Titel, verstehen wir aber hier nicht als den Gegenbegriff zu „Wirklichkeit" im Sinne der in Urteilen vollzogenen Existenzialsetzung. Nicht um eine urteilstheoretische Analyse handelt es sich, sondern um einen Versuch, die elementaren, unwirklichkeitkonstituierenden Erlebnisse soweit kennen-

zulernen, um dann im zweiten Teil ihre konstitutive Aufklärung in Angriff zu nehmen.

Offenbar hat das „Un-" in der Verbindung Unwirklichkeit in unserem Zusammenhang einen ganz anderen Sinn als das Nicht der Negation. Das Sein oder Nichtsein der intentional vermeinten Gegenstände interessiert uns hier nicht, sondern das in das Sein der intendierten Gegenstände selbst mitaufgenommene, in ihrem Sinn mitbeschlossene Nichtsein. Ein Nichtsein also, das gerade sich in der „undurchstrichenen" durch keine Negation gebrochenen Leistung bestimmter intentionaler Erlebnisse konstituiert. In diesem weiten und noch völlig vagen Sinne sind alle jene Erlebnisse Unwirklichkeit konstituierende, die ihren Gegenstand nicht als ihn selbst, sondern in irgendeiner Weise des Gleichsamselbstdaseins zur intuitiven Gegebenheit bringen. Oder anders gewendet: die ein Unwirkliches, Ungegenwärtiges zeigen, als ob es gegenwärtig da wäre, also was man in der laxen alltäglichen Rede „vergegenwärtigen" nennt. Wir haben aber den Ausdruck Vergegenwärtigen mit guten Gründen nur für die im Wesen der Zeitlichkeit gründenden Imaginationen, im weitesten Sinne der sinnlichen „Einbildungen", in Anspruch genommen; ja haben auch immer in dem Hereinspielen der anderen Bedeutung eine große Gefahr für die intentionale Auslegung der imaginativen Erlebnisse erblickt, so wenn man der Imagination in irgendeinem Sinne ein Bildbewußtsein aninterpretieren will. Uns ist es in diesem zweiten Abschnitt vor allem darum zu tun, eine noematische Sinnauslegung des Bildbewußtseins in der Absicht zu vollziehen, daß wir später im Hinblick auf das gewonnene Verständnis der Bildintentionalität das Problem der immaginativen Anschaulichkeit (öfters „Erinnerungsbild, Phantasiebild, Traumbild" genannt) begreifen können. Bildbewußtsein ist aber nur eine bestimmte Intentionalität, die ihrem deskriptiven Grundcharakter nach in eine Klasse von Intentionen gehört, die nur im Zusammenhang einer allgemeinen Analyse der Neutralitätsmodifikation verständlich werden können. Ein wirklich phänomenologisches Verständnis setzt also eine vorgängige Analyse der Neutralitätsmodifikation, dieser erstmals von Husserl in den „Logischen Untersuchungen" und vor allem in den „Ideen" aufgewiesenen universalen, auf alle Weisen des Bewußtseins bezüglichen, und in dieser Bezogenheit ständig möglichen Grundmodifikation eines egologischen Erlebnisstromes, voraus. Dazu sind wir aber im enggezogenen Rahmen unserer Untersuchungen außerstande. Die Neutralitätsmodifikation vollzieht sich nicht nur an den für uns einzig gemäß der Themastellung in Betracht kommenden Phänomenen des

„Bildbewußtseins" usw., sondern erstreckt sich auf jedes konstituierende Erlebnis, auch auf die nicht im engeren Sinne objektivierenden, wie Stimmung, Gefühle usw. Damit ist die Vorläufigkeit dieses zweiten Abschnittes sichtbar geworden. Wir vollziehen zunächst eine allgemeine Umzeichnung des Wesens der Neutralitätsmodifikation, statuieren eine Grundscheidung und gewinnen so den allerdings ganz unbestimmt bleibenden Rahmen für unsere spezielle Frage nach dem noematischen Sinne des Bildbewußtseins.

§ 29. Neutralitätsmodifikation und Bildbewußtsein.

Wir knüpfen an die Feststellungen Husserls in den „Ideen" an (vgl. vor allem §§ 109/12). Husserl weist die Neutralitätsmodifikation auf (nachdem er sie bereits in den „Logischen Untersuchungen" als „qualitative Modifikation" eingeführt hatte) im Zusammenhang der Analyse der allgemeinsten noetisch-noematischen Strukturen, die jedem intentionalen Erlebnis, auf welchen Gegenstand es immer sich beziehen mag, zukommen. An jedem Akte ist in analytischer Absicht zu unterscheiden im Hinblick auf das in ihm Bewußte: 1. das Bewußte selbst, das Was und 2. die Weise, wie dieses bewußt ist, sein Wie — oder in Husserls Terminologie der „noematische Sinneskern" und seine „thetischen Charaktere", eine Unterscheidung, die eine Umwendung des ontologischen Unterschiedes von essentia und existentia ins Phänomenologische darstellt. Die jeden noematischen Sinneskern umgebenden thetischen Charaktere sind die mannigfachen Arten der Bewußtseinsweisen, die doxischen Modalitäten des Gewiß-, Möglich-, Fraglichseins usw. Die doxischen Modalitäten machen zwar nicht alle thetischen Charaktere aus, aber sie sind in einem gewissen Sinne prävalierend, da alle nichtdoxischen Akte entweder selbst in doxischen fundiert sind oder doxisch vergegenständlicht werden können. Die Neutralitätsmodifikation scheint zunächst innerhalb der Reihe der doxischen Modalitäten zu stehen als eine Sondermodalität, in Wahrheit ist sie auf alle in einer eigenartigen Weise bezogen. Die „zirkumskriptive" Aufweisung Husserls läßt zunächst eine verwirrende Fülle von Bedeutungen sehen, aus der das einheitliche Wesen der Neutralitätsmodifikation herauszugrenzen ist. Und vielleicht verbirgt sich in dieser Modifikation, unbeschadet eines einheitlichen Grundcharakters, eine doppelte Bewußtseinsweise. Neutralisieren heißt zunächst „dahinstellen", „außergeltungsetzen", „einklammern", „bloßdenken ohne mitzutun". Neutralitätsmodifikation bezeichnet somit eine Modifizierung des Erfahrungsglaubens eigener

Art: einen Glauben im Modus des Als-ob. Alle doxischen Modalitäten können von dieser Als-ob-Modifikation betroffen werden. Während das in den doxischen Modalitäten verlaufende konstituierende Bewußtsein ein „Sein-konstituierendes" ist (wovon die Negation nur ein Sonderfall), ist die neutrale Konstitution eine Konstitution im Modus des Als-ob, eine Scheinkonstitution. Das soll nicht heißen, in den neutralen Akten vollzieht sich keine konstitutive Leistung, sondern alle und jede Konstitution, sei sie positional oder neutral, ist objektivierend in einem allerdings ganz weiten Sinne. Auch das neutrale Bewußtsein hat sein Vermeintes, seine Gegenständlichkeit im Modus des Als-ob. Das neutrale Als-ob darf nicht verwechselt werden mit demjenigen, das in der Analyse der Vergegenwärtigungsmodifikation eine so große Rolle spielte. Die Neutralitätsmodifikation als eine universale Modifikation des ganzen Aktlebens ist primär ein Modus der Existenz des Ich in seinen Akten. Es ist in die Freiheit des reinen Ich gestellt, ob es im Modus des Neutralisierens, d. h. der Unechtheit seiner konstitutiven Leistungen existieren will. Wesensmäßig aber ist diese Freiheit eine begrenzte, so wie auch Neutralität als eine „Modifikation" auf die unmodifizierte, d. i. positionale Erfahrung verweist. Neutralisierung ist im Ganzen des konstitutiven Zusammenhangs eine Ausnahme. Eine analytische Explikation des Neutralitätsbewußtseins können wir im einheitlichen Zuge unserer Untersuchung nicht anstellen. Wir behelfen uns mit einer Grundscheidung, die allerdings nur den Charakter eines unaufgewiesenen Vorgriffs hat. Nach unserer Meinung zerfallen, allerdings durch regionale Gemeinsamkeit zusammengehalten, die Neutralitätserlebnisse in zwei Grundklassen: 1. Neutralitäten des Vollzugs und 2. Neutralitäten des Gehalts.

Die von Husserl in den „Ideen" und auch schon in den „Logischen Untersuchungen" beschriebene Neutralitätsmodifikation ist, nach den analytischen Explikaten zu urteilen, meistens die Vollzugsneutralität, wenn auch Husserl auf die Neutralität des Gehalts mit einem ausführlich analysierten Beispiel hinweist. Neutralisieren, sagten wir oben, ist Scheinkonstitution. Die Vollzugsneutralität, so können wir jetzt präzisieren, ist scheinbare Konstitution. Das Ich lebt in den Erlebnissen ohne das innere Gewicht seiner Existenz, die Positivität seiner Akte ist innerlich gebrochen und „entkräftet". Diese Entkräftung und existenzielle Indifferenz des Ich ist natürlich keine attentionale Modifikation, keine Gleichgültigkeit und Interessenlosigkeit des Ich, sondern die Vollzugsneutralität kann in einem eminenten Sinne von einem Ichinteresse geführt sein. Der Bruch des Erfahrungsglaubens, wie er in der neutralisierenden Glaubensenthaltung statthat,

ist nicht die einzige Weise der Vollzugsneutralität, sondern nur die vollzugsmäßige Neutralisierung der im engeren Sinne erfahrenden Akte. Alles und jedes Aktleben kann den Bruch seiner Positivität erfahren, so daß es im Modus der bloßen Scheinbarkeit verläuft: z. B. neutralisiertes Mitleid, Trauer, die sogenannten „anempfundenen Gefühle" usw. Für die Vollzugsneutralität ist es ein entscheidender, von Husserl abgehobener Charakter, daß sie nicht iterierbar ist. Der Modus der Scheinexistenz des Ich in seinen Akten kann nicht mehr wiederholt werden, ebenso ist auch im Noematischen keine iterative Schachtelung aufweisbar. Im Grunde entsprechen ja der Vollzugsneutralität keine eigentlichen Noemen, sondern eben nur scheinbare. Die konstitutive Leistung der Vollzugsneutralität verbleibt sozusagen im „Subjektiven", hat keine eigentlich objektivierende Kraft. Es bedeutet keinen Einwand, daß doch die Vollzugsneutralität bisweilen an einem in positionaler Erfahrung vorgegebenen Noema einen „Anhalt" hat (z. B. die Neutralisierung jener Akte, zu deren Wesen eine mögliche Abtrennbarkeit der Stellungnahmen gehört, wie Anhören einer Erzählung, das bloße Satzverständnis ohne Mitvollzug des involvierten Urteils, Neutralisierung einer Präsumption usw.). Wir haben dann eben eine Fundierungseinheit eines positionalen und neutralen Aktes. (Vgl. Husserls „Ideen" S. 249.)

Was wir mit dem Ausdruck Gehaltsneutralität anzeigten, ist ein intentionales Korrelat einer eigenartigen Konstitution. Keineswegs lebt das konstituierende Ich in einer Gebrochenheit seines Vollzugs, in einer Scheinbarkeit seiner konstitutiven Leistung. Die Neutralitätsmodifikation des Gehalts (die keine „qualitative", sondern eher eine Modifikation der „Materie" in der Terminologie der „Logischen Untersuchungen" ist) ist die Konstitution von „Schein". Die neutralen Momente sind sozusagen in das materiale Wesen eingegangen, sie liegen im „Sinneskern" selbst und nicht in den „thetischen Charakteren". Mit anderen Worten, es handelt sich um eine Grundart von Akten, zu deren noematischen Wesen es gehört, im Seinsgehalt des Noema selbst eine „Unwirklichkeit" zu bergen, so zwar, daß diese „Unwirklichkeit" ein abstraktes Moment eines einheitlichen unauflöslichen Aktkorrelates ist. Keineswegs finden wir bei diesen eigenartigen Neutralitäten ein Fundierungsverhältnis eines positionalen und eines sich daran „anhaltenden" neutralen Aktes (etwa wie ein neutralisiertes Gefallen an einem doxisch positional gegebenen Gegenstand), es liegt im strengsten Sinne keine Fundierung vor, sondern lediglich eine innere Komplikation im intentionalen Wesensbau eines einheitlichen Aktes. Solche Akte sind alle diejenigen, die eine

„Unwirklichkeit" präsentativ und in anschaulicher Fülle in einem originären Noema zur Darstellung bringen: z. B. Bildbewußtsein, Apperzeption von Spiel, Darstellung usw. In solchen Akten können wir zwar abstraktiv unterscheiden zwischen dem, was im noematischen Gehalt schlichte Wirklichkeit ist, und der in eins mitgegebenen, nur als unselbständiges Moment faßbaren „Unwirklichkeit", — aber diese ganze Unterscheidung setzt die vorgängige intentionale Einheit, die selbst eine Wirklichkeit eigenständiger Art ist, voraus. Die Gesamtheit dieser Akte, die in verschiedene Gruppen zerfallen, was wir hier nicht erörtern können, nennen wir, um ihren deskriptiven Grundcharakter zu bezeichnen, mediale Akte. Damit wollen wir hinweisen auf ihre einzigartige Weise, gleichsam ein wirkliches Medium freizuhalten für das Erscheinen und Sichzeigenkönnen einer „Unwirklichkeit". Die in ihnen zugängliche „Unwirklichkeit" ist nur im mediumbildenden noematischen Sinn und zeigt sich in einer einzigartigen Weise des Darinseins. Und nur weil das mediumbildende, ein Worin einer Unwirklichkeit freihaltende Korrelat eines medialen Aktes selbst eine neue Form einer einheitlichen Wirklichkeit ist, kann es selbst „in Unwirklichkeit gesetzt", medial umgriffen werden. Mit anderen Worten, weil die einheitlichen Korrelate der medialen Akte selbst einen Wirklichkeitstypus ausmachen, können sie iteriert werden. So wie nach Husserls Feststellung eine Wesenseigentümlichkeit der Vollzugsneutralität ihr Unvermögen zur Iteration ist, ebenso wesentlich ist für die „Gehaltsneutralität" die Möglichkeit der Iteration.

Als mediale Akte bezeichneten wir unter anderem das Bildbewußtsein. Diesem wollen wir uns zu Zwecken einer gedrängten exemplarischen Analyse zuwenden. Wir prätendieren damit keine phänomenologisch konstitutive Analyse, sondern beabsichtigen nur die Herausstellung des noematischen Sinnes des Bildbewußtseins, verbleiben also in der Einstellung der in der Einleitung (§ 6) charakterisierten „transzendentalen Ästhetik" im phänomenologischen Sinne.

§ 30. Schwierigkeiten der Gewinnung des reinen Bildphänomens.

Wie ist überhaupt eine Analyse des Bildphänomens anzusetzen? Diese Frage ist eine ernste Aporie. Setzt unsere Absicht nicht schon eine Einsicht in den ontologischen Grundcharakter des Bildes voraus? Bild begegnet uns als ein Gegenstand unserer Umwelt, als Kunstwerk und Photographie, als Kinostück und Spiegelung. Ist Bild ein bloß vorhandenes Ding, oder hat es in seinem Sein eine Verweisung auf menschliche Subjektivität. Ist Bild nicht ein „Kulturgegenstand",

ein Zweckgebilde? Steht Bild nicht ständig und immer in Bedeutsamkeitszusammenhängen? Ist also das Bildphänomen nur zu analysieren unter der Leitung eines zureichenden ontologischen Verständnisses der menschlichen Umwelt? Sicher ist das, was uns an einem Bild zumeist interessiert, immer die Bedeutsamkeit. Aber diese gehört gerade nicht zum reinen Bildphänomen. Ein Bild kann in ästhetischen oder sonst welchen Bedeutsamkeitsfunktionen stehen (etwa eine Photographie), aber zur Bildlichkeit rein als solcher dürfen diese Charaktere nicht hinzugerechnet werden. Wir müssen also streng alles absondern, was über den reinen Bildsinn als solchen hinausliegt. Aber ist das nicht eine Abstraktion, die gerade das Wesentliche des ganzen Bildphänomens zerstört? Wir scheinen es zunächst leicht zu haben, sofern wir auf Bilder hinweisen können, die nicht in menschlicher Tätigkeit gebildet sind, sondern die uns in der Natur begegnen: z. B. Spiegelung eines Baumes im Wasser, Fata Morgana, Schatten usw. Aber wird man dann nicht einwenden, daß der Sinn dieser Bildlichkeit nur aus dem Zusammenhang der Naturkausalität zu begreifen ist? Sofern das Naturbild indiziert (z. B. ein Schatten den schattenden Gegenstand), ist es immer mehr als ein reines Bild. Also auch von dem „bedeutsamkeitsfreien" Bilde ist eine mit ihm ständig zusammengehende Sinnesschicht abzunehmen, um den reinen Sinn der Bildlichkeit als solchen zu gewinnen.

Was bleibt uns übrig, und welchen ontologischen Sinn hat dieses uns verbleibende „reine Bildphänomen"? Offenbar handelt es sich bei dem reinen Bilde nicht um eine Irrealität im Sinne einer idealen Bedeutungseinheit oder einer idealen Singularität eines Kunstwerkes (z. B. einer Symphonie, die in mannigfachen Wiederholungen dieselbe ist), sondern um ein faktisch-individuell Seiendes. Die noematische Auslegung des Bildbewußtseins ist eine Analyse der Bildfaktizität [1]).

§ 31. Das Bildfaktum als Einheit von realem „Träger" und „Bildwelt".

Der Hauptgrund der ständigen Mißdeutungen des Bildphänomens, die es überhaupt ermöglichten, den Vergegenwärtigungen ein Bildbewußtsein unterzuschieben, ist das Übersehen einer elementaren Struktur im Bildfaktum. Zumeist trifft der analytische Blick immer

---

1) Für die phänomenologische Interpretation des Bildes als Kunstwerk und seine existenziale Deutung vgl. die Freiburger Dissertation von Fritz Kaufmann: „Das Bildwerk als ästhetisches Phänomen."

eben das, woraufhin in der Intentionalität des Bildbewußtseins das thematische Interesse ausgerichtet ist: die Bildwelt. Bild aber ist — so behaupten wir zunächst thesenhaft — das einheitliche, sinnzusammengehörige Ganze von realem Träger und von ihm getragener Bildwelt. Es ist widersinnig und heißt die Intentionalität des Bildbewußtseins von Grund aus mißverstehen, die mögliche Sonderexistenz der Bildwelt anzunehmen. Sie ist immer und wesensmäßig zusammen mit einem realen Träger. Für dieses Mißverständnis liegt allerdings eine gewisse Verführung vor, sofern das thematische Interesse in sich ein „Übersehen" des Trägers birgt. Dieses „Übersehen", das notwendig mit zur apperzeptiven Struktur des Bildbewußtseins gehört, ist gerade die phänomenale Weise, wie der „Träger" für den Bildbetrachtenden da ist. Es ist schon eine gewisse Anomalität, wenn der Träger selbst in den thematischen Blick kommt. Diese Anomalie ist aber beständig möglich, spielt auch in gewissen Zusammenhängen eine Rolle (z. B. in der kunstkritischen Betrachtung der „Materialbehandlung"). Unter Träger verstehen wir — ganz roh gesprochen — das, was an einem Bilde real, schlichte Wirklichkeit ist: die Leinwand, auf der die „Landschaft" dargestellt ist, das Wasser, in welchem sich der Baum spiegelt usw. Jedes Bild hat selbstverständlich und wesensmäßig einen Träger. Damit ist aber schon über die Seinsart des Bildes in gewisser Weise entschieden. Bild kann nur etwas heißen, was am real-transzendenten Sein irgendwie Anteil hat. „Bildwelt" nennen wir die im Bilde dargestellte „Unwirklichkeit". Das Zusammen von wirklichem Träger und unwirklicher Bildwelt macht erst das konkrete Bildfaktum aus.

§ 32. Die Bildwelt.

Vergegenwärtigen wir uns eine exemplarische Bildgegebenheit, etwa Hodlers „Holzfäller", also ein Bild, das da an der Wand hängt. Ihm betrachtend zugewendet, sehen wir „einen Mann, der einen Baum fällt und der inmitten eines Waldes steht" usw. Wir sehen sozusagen in eine Bildwelt hinein. Diese Bildwelt hat ihren eigenen Raum und ihre eigene Zeit. Zunächst haben wir auf dem Bilde die Nahsphäre der Bildwelt, die sich dann in den offenen Horizont ihrer Räumlichkeit verliert. Die Bildweltgegenstände sind keine Gegenstände im wirklichen Raum und dauern auch nicht in der wirklichen Zeit, sondern einzig im Bildweltraum und der Bildweltzeit. Prinzipiell ist in der Bildwelt ständig Gegenwart, mag es sich um ein starres oder fließendes Bild handeln. Zu dieser Gegenwart gehört auch eine bildweltliche Zukunft und eine bildweltliche Vergangenheit. „Eben

schwingt der Holzfäller die Axt, gleich wird sie in den Stamm fahren." Die Vergangenheit weist sich etwa aus an den historischen Charakteren der präsenten Bildweltgegenstände: „im Walde stehen alte und junge Bäume". Ist hier nicht alles genau so wie bei den Vergegenwärtigungen? Offenbar nicht. Die Anschaulichkeit der Bildwelt ist wesensmäßig eine präsentativ-impressionale Anschaulichkeit, Bildbewußtsein ist gegenwärtigendes Bewußtsein, so nämlich, als es durch und durch urstiftendes Bewußtsein ist. Die Bildwelt ist absolut eindeutig bestimmt, soweit ihre Anschaulichkeit reicht; sie hat ferner auch keine temporalen Fernecharaktere in sich, die sie als vergangen, zukünftig oder möglich charakterisieren, sondern sie ist gegenwärtig, an ihr selbst zugänglich. Aber ist nicht die Bildwelt ein „Unwirkliches"? „Unwirklichkeit" besagt hier offenbar etwas von Grund auf anderes als bei den Vergegenwärtigungen. Handelte es sich dort immer um die Unwirklichkeit einer Imagination, also eine Unwirklichkeit, die im Wesen der Zeitlichkeit und nicht der thematischen Gegenstände liegt, so geht es hier einzig um eine „Wirklichkeit", die im präsentativ-urgestifteten Gehalt einer bestimmten Erlebnisart liegt. Die Unwirklichkeit einer Bildwelt kann wesensmäßig nur ein abstraktes Moment einer bestimmten Wirklichkeit sein, oder mit anderen Worten: die Unwirklichkeit einer Bildwelt ist nur, solange sie umgriffen wird von der Gesamtwirklichkeit des Bildes, das die mediumbildende Einheit von Bildwelt und Träger ist. Wesentlich ist, daß wir beim Bildbewußtsein nicht im noematischen Gehalt ein wahrnehmungsmäßig Gegebenes, etwa den realen „Träger" haben und an diesem irgendwie indiziert oder hinzuphantasiert die Bildwelt. Sondern Bild als das einheitlich untrennbare Ganze ist ein wahrnehmungsmäßiges Korrelat. Bildwahrnehmung ist eine bestimmte Art von Wahrnehmung, die ihren eigenen genuinen Erfüllungs- und Bewährungsstil hat, wie er eben durch das Wesen des Gegenstandes vorgezeichnet ist. Bildwahrnehmung ist ein medialer Akt, d. h. eine Erfahrungsweise, die in sich selbst ein originäres Worin einer „Unwirklichkeit" konstituiert. Die „Unwirklichkeit" der Bildwelt ist ein strukturales Moment am medialen Aktkorrelat, mit anderen Worten die Unwirklichkeit ist ein wirklicher „Schein". („Schein" verstehen wir hier nicht als Täuschung, sondern in dem Sinne, in welchem man z. B. von der Kunst als der „Welt des Scheins" redet). Wie die mediale, d. h. in einer Wirklichkeit eine „Unwirklichkeit" bergende und sie darin aufnehmende Intentionalität des Bildbewußtseins konstitutiv strukturiert ist, lassen wir außer Frage.

§ 33. „Verdecktheit" des Trägers.

Die Bildwelt ist, wie wir sahen, dasjenige, was zunächst zur Explikation gelangt, wenn man ein Bild beschreibt. Sie ist also das, was eigentlich ein Bild zu einem Bilde macht, das was im thematischen Interesse steht. Der Träger interessiert uns zumeist nicht, wenn wir auch ständig implicite um ihn wissen. Wie ist uns der Träger gegeben? Zunächst bedarf es einer Präzisierung. Unter Träger verstehen wir keineswegs das ganze wirkliche Ding: Leinwand, Rahmen usw., sondern nur das Schlichtwirkliche, sofern es sich mit der Bildwelt deckt. Z. B. also nur die Oberfläche der Leinwand, die wirklichen Striche und Farben usw. Nur als Überdeckter steht ein wirklicher Gegenstand in der Trägerfunktion. Die „Verdecktheit" des Trägers ist die genuine Weise seiner Gegebenheit. Verdecktheit heißt aber nicht Unsichtigkeit. Es handelt sich hier nicht um eine attentionale Modifikation, sondern um eine wesenhafte Struktur des Bildbewußtseins. Solange Bildbewußtsein einheitlich fungiert, ist der Träger in einer anonymen Funktion. Diese Anonymität hat den spezifischen Charakter einer selbstverständlichen Mitgegebenheit. Z. B. ein Spiegelbild im Wasser „verdeckt" das Wasser in einer eigenartigen Überdeckung. Diese verdeckende Überdeckung ist aber eine solche, daß durch sie hindurch die Realität des Trägers scheinen kann: sie hat eine gewisse „Durchsichtigkeit". Diese Durchsichtigkeit der Bildwelt ist kein innerbildweltliches Moment, sie hat in ihr keine Förderung noch Gegenwirkung. Andererseits gehört die „Verdeckung" auch nicht der realen Welt zu, sondern macht gerade das „Zwischen" von Bildwelt und Trägerwelt aus, ist die Weise der Lokalisation der Bildwelt in der wirklichen Welt, am Träger. In dieser Verdeckung, die wir lediglich beschreiben, ohne sie konstitutiv aufzuklären, verkettet sich der Bestimmungsgehalt der Bildwelt mit dem Bestimmungsgehalt des Trägers: z. B. „dieselbe" rote Farbe ist einmal der rote Bestrich des Stückes Leinwand und ist auch die rote Farbe des Abendhimmels der Bildwelt. Wie weit diese Verkettung reicht und wie sich jeweils von den realen Trägerbestimmungen Bestimmungen der Bildwelt tragen lassen, aber doch nicht zusammenfallen, gehört schon in die konstitutiven Untersuchungen.

Für unsere Absicht müssen wir ein Wesentliches herausheben. Bildweltliche Bestimmungen sind wesensmäßig abhängig von den realen Trägerbestimmungen. Faßt man die Vergegenwärtigungen als ein Bildbewußtsein auf, so ist erst der Nachweis dafür zu erbringen, daß wir nicht nur einen impressionalen Träger haben, sondern auch,

daß in den impressionalen hyletischen Daten vergegenwärtigte Daten sich abbilden.

§ 34. Bild als „Fenster" in die Bildwelt.

In der phänomenalen Unabtrennbarkeit des ständig „übersehenen" Trägers und der in ihr wurzelnden Verkettung des Bestimmungsgehaltes der wirklichen und unwirklichen Seite des Bildphänomens kommt zum Ausdruck, was wir die Fensterhaftigkeit eines Bildes nennen wollen. Die Bildwelt mit ihrem Raum, mit ihren Gegenständen in eigenen Größenverhältnissen, deckt sich zwar mit dem Raum des Trägers. Aber man kann nicht sagen, sie wäre eben so groß. Vielmehr ist das ganze Bild gleichsam nur ein kleines „Fenster" in die Bildwelt hinein. Die Bildwelt ist so wenig in der Fläche, wie die draußen gesehene Landschaft im wirklichen Fenster ist. Natürlich ist die Rede vom Fenster nur ein Gleichnis. Die Landschaft draußen und der Raum des Zimmers stehen in der Einheit einer Welt, während zwischen Bildwelt und der Räumlichkeit des Trägers keine Einheit besteht. Was wir aber mit der Rede von der Fensterhaftigkeit des Bildes abheben wollen, ist dies: jede Bildwelt öffnet sich wesensmäßig in die wirkliche Welt hinein. Der Ort dieses Sichöffnens ist das Bild. Ohne das, das Sichöffnen vermittelnde, Fenster könnte die Bildwelt überhaupt nicht sein, eine fensterlose Bildwelt ist in sich widersinnig. In dieser Fensterstruktur des Bildphänomens liegt die eigenartige „Ichspaltung" des Bildbetrachtenden begründet. Einmal ist er Subjekt der realen Welt, der das Bild als Ganzes, nicht bloß etwa als Träger, sondern das Bild als Korrelat eines medialen Aktes angehört. Aber die Bildwelt hat durch das „Fenster" hindurch eine Orientierung auf den Betrachter hin, ist perspektivisch auf ihn hingeordnet. Im Vordergrund der Bildwelt, sozusagen dem Fenster am nächsten, zeigt sich die bildweltliche Nahsphäre, die dann in immer weitere Fernen übergeht. Der Bildbetrachtende fungiert als das Zentrum der Orientierung der Bildwelt zugleich auch als Subjekt dieser Bildwelt. Die nähere Analyse dieser Ichspaltung müssen wir uns versagen, da sie sofort in die konstitutiven Zusammenhänge des Bildbewußtseins hineinführt.

Mit dem Begriff „des Fensters" als einer Wesensstruktur des Bildphänomens haben wir den Grundbegriff gewonnen, der einer eingehenden intentional-konstitutiven Bildanalyse zugrunde gelegt werden muß. Das „Fenster" mit seiner realen und unwirklichen Seite ist das eigentliche noematische Korrelat des medialen Aktes „Bildbewußtsein", ist also nichts anderes als das reine Bildphänomen selbst.

Mit diesem in seiner Auswirkung noch völlig verhüllten „Resultat" brechen wir unsere Analyse des Bildbewußtseins ab. Der Abbruch scheint ein willkürlicher zu sein. Erst wenn wir die konstitutive, in die Intentionalität des Bildbewußtseins selbst eindringende Analyse vollziehen, kann ersichtlich werden, warum wir hier schon so früh zu Ende kamen.

Die Einbildungskraft bei Kant.

Von

Hermann Mörchen (Kassel).

Einleitung.

Eine Untersuchung der Einbildungskraft bei Kant ist anscheinend eine psychologische. Denn das ist doch offenbar das erste, was man über die Einbildungskraft sagen kann, daß sie etwas Psychisches, etwas irgendwie in der Seele Vorkommendes ist. Es wäre dann etwa zu fragen, wie sich Kant die Ansiedlung von verschiedenen „Kräften" und „Vermögen" „in" der Seele vorgestellt, wie er sich das Zustandekommen von Einbildungsvorstellungen gedacht habe u. dgl. Solche Untersuchungen würden dann vielleicht Wesentliches beitragen zur Herausarbeitung der „psychologischen Grundlagen" der Transzendentalphilosophie; mit ihrer Hilfe würde man Licht tragen in die Dunkelheit und Wirrnis der transzendentalen Deduktion und der Schematismuslehre und würde diese bis zu einem gewissen Grade „historisch verständlich" machen. Man würde in der Tat bei Kant einiges Material zur Beantwortung derartiger Fragen finden, wenn auch nicht gerade viel; man könnte es aber gewiß durch Umschau in der Philosophie und Psychologie des 18. Jahrhunderts bedeutend ergänzen und durch Nachweis des von Kant selbstverständlich Übernommenen manches unerörtert Gebliebene verdeutlichen [1]). Insbesondere die Einbildungskraft hat im 18. Jahrhundert wiederholt Interesse gefunden und ist in mehreren ausführlichen Darstellungen erörtert worden.

Demgegenüber ist aber zu beachten, daß erstens schon sehr problematisch ist, in welchem Sinne Kant überhaupt ein psychologisches Interesse an der Einbildungskraft gehabt hat, in welchem Sinne vor allem seine Anthropologie, in der er allenfalls eine Psychologie der

1) Vgl. Max Dessoir, Geschichte der neueren deutschen Psychologie, 1 Bd.: Von Leibniz bis Kant, Berlin 1894.

Einbildungskraft entwirft, als Psychologie bezeichnet werden kann. Zweitens aber hat er an vielen Stellen seine transzendentale Betrachtung unzweideutig genug gegen die psychologische abgegrenzt. So gerade mit Bezug auf die Zusammenhänge, in denen die Einbildungskraft eine wesentliche Rolle übernimmt. Nicht zwar wird man, obwohl es immer wieder geschieht, die bekannte Äußerung in der Vorrede zur 1. Auflage der Kr. d. r. V.[1]) in diesem Sinne verstehen dürfen, wonach die Deduktion der reinen Verstandesbegriffe zwei Seiten hat, eine objektive und eine subjektive: sie handle 1. von den Gegenständen des reinen Verstandes und solle die objektive Gültigkeit seiner Begriffe a priori dartun und begreiflich machen; 2. handle sie von dem reinen Verstand selbst nach seiner Möglichkeit und den Erkenntniskräften, auf denen er selbst beruht, wolle ihn mithin in subjektiver Beziehung betrachten. Wenn Kant sagt, daß diese zweite Erörterung zwar in Ansehung seines „Hauptzwecks" von großer Wichtigkeit sei, aber doch nicht wesentlich zu demselben gehöre, so kann er das nur, weil sein „Hauptzweck" die kritische Grundlegung der Ontologie der Natur ist, für die er eine Ontologie des denkenden Subjekts letztlich entbehren zu können meint. Jedenfalls handelt die transzendentale Deduktion, auch in der zweiten Hinsicht betrachtet, stets vom reinen Verstand, und es kann daher in dieser Bemerkung Kants nicht von der Abgrenzung der transzendentalen gegenüber der empirischen Deduktion die Rede sein, wie er sie weiterhin, und zwar auch schon in der 1. Auflage, vollzieht: „Ich nenne daher die Erklärung der Art, wie sich Begriffe a priori auf Gegenstände beziehen können, die transzendentale Deduktion derselben, und unterscheide sie von der empirischen Deduktion, welche die Art anzeigt, wie ein Begriff durch Erfahrung und Reflexion über dieselbe erworben worden, und daher nicht die Rechtmäßigkeit, sondern das Faktum betrifft, wodurch der Besitz entsprungen[2])." Diese empirische, d. h. psychologische Deduktion gehört nach Kant nicht in den Rahmen der Kr. d. r. V. Freilich hat man gewisse Partien der transzendentalen Deduktion in der 1. Auflage als solche psychologische Vorbereitung der eigentlichen transzendentalen Untersuchung ansehen zu müssen und dementsprechend ihre Weglassung aus der 2. Auflage als einen Fortschritt im Sinne von Kant selbst bezeichnen zu sollen geglaubt. Auf

1) A XVI f. — Die Kr. d. r. V. wird zitiert nach der Ausgabe von Raymund Schmidt, Leipzig 1926, Phil. Bibl. Bd. 37 a, jedoch mit den Seitenzahlen der 2. (B) bzw. 1. (A) Auflage.

2) B 117.

diese Frage wird später zurückzukommen sein. Hier handelt es sich nur darum, daß Kant die Unabhängigkeit der Transzendentalphilosophie von allen Feststellungen der positiven Wissenschaften und insbesondere der Psychologie deutlich gesehen hat. Kant unterscheidet zwei Möglichkeiten, wie man eine etwaige empirische Deduktion der Kategorien meinen könnte. Entweder könnte man versuchen, das Prinzip der Möglichkeit der reinen Verstandesbegriffe in der Erfahrung aufzusuchen; das „würde ganz vergebliche Arbeit sein; weil eben darin das Unterscheidende ihrer Natur liegt, daß sie sich auf Gegenstände beziehen, ohne etwas zu deren Vorstellung aus der Erfahrung entlehnt zu haben“ [1]). Suchte man aber nicht das Prinzip ihrer Möglichkeit, sondern „die Gelegenheitsursachen ihrer Erzeugung“ in der Erfahrung, so würde man eine psychologische Deduktion versuchen. „Ein solches Nachspüren der ersten Bestrebungen unserer Erkenntniskraft, um von einzelnen Wahrnehmungen zu allgemeinen Begriffen zu steigen, hat ohne Zweifel seinen großen Nutzen, und man hat es dem berühmten Locke zu verdanken, daß er dazu zuerst den Weg eröffnet hat. Allein eine Deduktion der reinen Begriffe a priori kommt dadurch niemals zustande, denn sie liegt ganz und gar nicht auf diesem Wege, weil in Ansehung ihres künftigen Gebrauchs, der von der Erfahrung gänzlich unabhängig sein soll, sie einen ganz anderen Geburtsbrief, als den der Abstammung von Erfahrungen, müssen aufzuzeigen haben. Diese versuchte physiologische Ableitung, die eigentlich gar nicht Deduktion heißen kann, weil sie eine quaestionem facti betrifft, will ich daher die Erklärung des Besitzes einer reinen Erkenntnis nennen. Es ist also klar, daß von diesen allein es eine transzendentale Deduktion und keineswegs eine empirische geben könne und daß letztere in Ansehung der reinen Begriffe a priori, nichts als eitele Versuche sind, womit sich nur derjenige beschäftigen kann, welcher die ganz eigentümliche Natur dieser Erkenntnisse nicht begriffen hat“ [2]). Mit einer solchen psychologischen Deduktion, die Kant niemals versucht hat, hat die von ihm unternommene „subjektive“ nichts zu tun [3]).

Ebenso wird auch in dem anderen Hauptzusammenhang bei Kant, in dem die Einbildungskraft auftritt, in der Kritik der Urteilskraft, der Psychologie die Kompetenz abgesprochen, in Fragen der tran-

1) B 118. 2) B 118 f.

3) Als J. W. A. Kosmann ihm 1789 eine psychologische Darstellung der Apriorität der Raumvorstellung vorlegte, wies er sie zurück, indem er scharf zwischen einer psychologischen und transzendentalen Deduktion unserer Vorstellungen unterschied und die erstere für sein Vorhaben als unnötig bezeichnete. (Vgl. den Briefwechsel, bei Cassirer Bd. IX, S. 437 u. 438.)

szendentalen Untersuchung mitzureden, obwohl Kant dort gelegentlich selbst eine psychologische Erörterung versucht [1]). So heißt es im Anschluß an einen längeren Exkurs über die psychologische [2]) Exposition der ästhetischen Urteile von Burke, daß dem Geschmacksurteil irgendein (es sei objektives oder subjektives) Prinzip a priori zum Grunde liegen müsse, „zu welchem man durch Aufspähung empirischer Gesetze der Gemütsveränderungen niemals gelangen kann" [3]).

Mit Beziehung auf die Einbildungskraft wird uns diese Abgrenzung der Transzendentalphilosophie gegen die Psychologie unten wieder begegnen in der Unterscheidung der produktiven von der reproduktiven Einbildungskraft in der Kr. d. r. V. Damit meint Kant im Grunde nicht zwei verschiedene Vermögen, die neben- oder durcheinander in der Seele vorkommen, sondern die reproduktive Einbildungskraft, die allein Gegenstand der Psychologie werden kann, setzt die produktive als ihre transzendentale Bedingung voraus. Nur auf letzterer ruht Kants eigentliches Interesse, und sie muß darum auch ins Zentrum dieser Untersuchung gerückt werden.

Dadurch ergibt sich aber eine eigentümliche Schwierigkeit, die der Frage nach der Einbildungskraft bei Kant von vornherein anhängt, und die es nicht zu beseitigen, sondern zu sehen gilt. Wäre diese Frage als p s y c h o l o g i s c h e gemeint, dann wäre ihre Möglichkeit ohne weiteres einsichtig. So etwas wie Einbildungen gibt es eben faktisch, und so können sie auch Thema einer positiven Untersuchung werden. Nun aber wird nach der transzendentalen, d. h. nach der philosophischen Bedeutung der Einbildungskraft gefragt. Wie kommt denn die Einbildungskraft in die Philosophie? Die Philosophie hat doch nicht derlei psychische Gegebenheiten zu ihrem Gegenstand! In der Tat ist die Frage nach der Einbildungskraft bei Kant zunächst eine Verlegenheitsfrage. Denn sie ergibt sich in dieser Form weder aus einer systematisch-philosophischen Problemstellung, abgesehen von Kant, noch aus der Kantschen Problematik selbst, wenigstens wenn man sie nicht schon über Kant hinaus entwickeln will. Die Einbildungskraft wird in der Kr. d. r. V. eingeführt, um eine Vermittlung zwischen den beiden Stämmen der Erkenntnis, Sinnlichkeit und Verstand, Rezeptivität und Spontaneität zu schaffen. Aber was garantiert denn diesen von Kant nicht weiter begründeten Ansatz der beiden Erkenntnisstämme? Ist ihre Einheit nicht vielleicht eine ursprüng-

1) Vgl. § 17, S. 75 f. — Die Kr. d. U. wird zitiert nach der Ausgabe von K. Vorländer, 6. Aufl., Leipzig 1924, Phil. Bibl. Bd. 39.

2) In der 2. u. 3. Aufl.: „physiologische".

3) S. 127; vgl. S. 19; S. 81; S. 112 f.

liche, wesenhaft unvermittelte? Ist also das Problem der Vermittlung zwischen ihnen überhaupt ein echtes philosophisches Problem? Ist nicht die Einführung der Einbildungskraft in die Philosophie in diesem Sinne von vornherein abzuweisen? Wenn so der Problemzusammenhang, in dem die Einbildungskraft auftaucht, durchaus in Dunkel gehüllt und schon die Notwendigkeit, sie überhaupt zu besprechen, fraglich ist, so kommt erschwerend noch hinzu, daß auch Kant sie, abgesehen von der Anthropologie, nur ganz kurz und nebenbei zum Thema macht. Sie erscheint zunächst gar nicht als ein spezifisch Kantischer Begriff, der noch dazu eine Spezialuntersuchung verdiente.

Wird also die Frage nach der Einbildungskraft weder von Kant selbst noch, abgesehen von Kant, von uns gestellt, so ist sie als isoliertes Phänomen offenbar nicht das eigentlich Gefragte. In Frage steht der eigentliche Gegenstand der Philosophie überhaupt bzw. der Zusammenhänge bei Kant, in denen die Einbildungskraft vorkommt. Und nur weil nach diesem Gegenstand noch nicht gefragt werden kann, fragen wir vorläufig nach der Einbildungskraft, auf die die Kantsche Untersuchung gestoßen ist, und hoffen, daß eine Klärung ihres Begriffs vielleicht die eigentliche Fragerichtung klären hilft, in der sich die Kantsche Philosophie bewegt. Die scheinbare Sonderfrage nach der Einbildungskraft muß sich, falls sie als philosophische gemeint ist, herausstellen als hinführend zu den Grundproblemen der Kantschen Philosophie und der Philosophie überhaupt.

Das setzt freilich voraus, daß die Einbildungskraft bei Kant kein beliebig herausgegriffenes Phänomen ist, sondern von vornherein in Verbindung mit den Zentralfragen Kants steht. Darauf aber deutet schon rein äußerlich die Tatsache hin, daß sie sowohl in der Kr. d. r. V. als in der Kr. d. U. in den zentralen Kapiteln erscheint, vor allem in der Deduktion der Kategorien, im Schematismuskapitel und in der Analytik der ästhetischen Urteilskraft. Darauf deutet ferner, daß Kant in der 1. Auflage der Kr. d. r. V. ihre Bedeutung für die Möglichkeit der Wahrnehmung, die die Psychologen bisher nicht gesehen hätten, besonders hervorhebt[1]); und endlich, daß Anzeichen dafür vorhanden sind, daß Kant nicht nur in der Zeit zwischen der 1. und 2. Auflage der Kr. d. r. V., sondern auch schon vorher seine Meinungen über die Einbildungskraft und ihre philosophische Bedeutung verschiedentlich modifiziert, sich also eingehender mit ihr beschäftigt hat. Daher läßt sich eine thematische Untersuchung der Einbildungs-

1) A 120 Anm.

kraft vielleicht doch als Vorarbeit für die Wiederaufnahme eines bei Kant selbst unerledigt gebliebenen philosophischen Problems verstehen.

*

In den Gesamtdarstellungen der Lehre Kants wird die Einbildungskraft zumeist nur referierend erwähnt; die Bedeutung des Phänomens wird kaum je gewürdigt, geschweige denn eine wirkliche Interpretation versucht[1]). Nur die Kantinterpretation der Marburger Schule mußte, geleitet durch die Frage nach der Einheit der Kr. d. r. V., auf das Vermittlungsphänomen „Einbildungskraft" aufmerksam werden. Gleichwohl beschränkt sich auch Cohen[2]) im wesentlichen auf eine Wiedergabe des Kantschen Wortlauts. Mehr gibt seine Darstellung der Problematik der Kr. d. U.[3]).

Andere Forscher dagegen haben die Bedeutung der Einbildungskraft ausdrücklich hervorgehoben. Sie alle sind dadurch charakterisiert, daß sie die schon bei Kant selbst einsetzende und dann im deutschen Idealismus fortgeführte einseitige Interpretation der Einbildungskraft als Spontaneität übernehmen und zum Teil radikalisieren. Zuerst hat Alfred Hölder[4]) den Begriff der Einbildungskraft als den „beherrschenden Mittelpunkt der Kantischen Erkenntnistheorie"[5]) bezeichnet. Er faßt die Einbildungskraft psychologisierend als den unbewußt arbeitenden Verstand[6]) und versucht zu zeigen, daß Raum und Zeit durch die konstruktive Synthesis der produktiven Einbildungskraft allererst „entstehen"[7]). Dies wird aber nicht phänomenal verdeutlicht; Hölder bleibt bei der äußerlichen Vorstellung einer „Konstruktion des Fachwerks", in das das Empirische eingeordnet werden kann[8]), stehen. Eine Bestätigung seiner Auffassung findet er in der Bearbeitung der transzendentalen Deduktion in der

1) Dies gilt selbst von einem Werk wie Alois Riehl, Der philosophische Kritizismus, 1. Bd.: Geschichte des philosophischen Kritizismus, 2. Aufl., Leipzig 1908. Vgl. S. 508 mit Anm. und S. 516. — Nur eine knappe Übersicht gibt Aloys Neukirchen, Das Verhältnis der Anthropologie Kants zu seiner Psychologie, Münchener Diss., Bonn 1914, S. 71—88. — Der Titel des Buches von Jürgen Bona Meyer, Kants Psychologie, Berlin 1870, ist irreführend, da es nicht Kants psychologische Meinungen darstellt, sondern Kants Meinung über die Psychologie überhaupt.

2) Kants Theorie der Erfahrung, 3. Aufl., Berlin 1918; Kommentar zu Immanuel Kants Kr. d. r. V., Leipzig 1907, Phil. Bibl. Bd. 113.

3) Kants Begründung der Ästhetik, Berlin 1889.

4) Darstellung der Kantischen Erkenntnistheorie mit besonderer Berücksichtigung der verschiedenen Fassungen der transzendentalen Deduktion der Kategorien, Tübingen 1873.

5) S. 19.

6) S. 46 ff.

7) S. 53 ff.

8) Z. B. S. 54, 69.

2. Auflage und in der Kantschen Idee der Selbstaffektion. Doch gelingt es ihm nicht, wie es eigentlich das Ziel dieser Interpretation ist, die Rezeptivität des Erkenntnisvermögens in die Spontaneität aufzulösen: „Raum und Zeit, wenn sie gleich in der Tat sich schließlich als Formen der Selbsttätigkeit darstellen, heißen doch Formen der Sinnlichkeit; denn in der Rezeptivität des Ich ist es begründet, daß es diese Formen in erster Linie zu konstruieren gezwungen ist“ [1]). Der Verstand eines endlichen Ich kann nicht schöpferische Selbsttätigkeit sein, sondern ist „mit einer Rezeptivität dieses Ich (Sinnlichkeit) unlösbar verbunden“ [2]). Es bleibt dunkel, daß die Einbildungskraft bei Kant eingeführt wird, um gerade diese „Verbindung“ aufzuklären, die hier gar nicht zum Problem gemacht wird.

Außer dieser Schrift von Hölder sind mir drei Arbeiten über die Kantsche Einbildungskraft bekannt.

Die Dissertation von J. Mainzer [3]) betont die positive Wertung des Begriffs der Einbildungskraft bei Kant im Unterschied von Humes Skeptizismus, dem sie nur als Lügnerin gilt. Mainzer geht über eine bloße Aufnahme des Tatbestandes bei Kant, den er in traditioneller Weise interpretiert, nur wenig hinaus.

Als Kronzeugen für eine bestimmte philosophische Richtung suchen Kant die Untersuchungen von Jakob Frohschammer [4]) und Raymund Schmidt [5]) in Anspruch zu nehmen [6]).

1) S. 56 f. 2) S. 72.

3) Die Lehre von der Einbildungskraft in Humes und Kants theoretischer Philosophie. Diss. Heidelberg 1881.

4) Über die Bedeutung der Einbildungskraft in der Philosophie Kants und Spinozas. München 1879.

5) Kants Lehre von der Einbildungskraft. Mit besonderer Rücksicht auf die Kr. d. U. Annalen der Philosophie und philosophischen Kritik, hrsg. von H. Vaihinger und R. Schmidt, 4. Bd., Leipzig 1924, S. 1—41.

6) Dasselbe wird man vielleicht auch der vorliegenden Untersuchung vorhalten. Diese verdankt in der Tat die grundsätzliche Fragerichtung und die wesentlichen Gesichtspunkte für die Kantinterpretation durchaus der Philosophie von Prof. Martin Heidegger, in dessen Vorlesungen und Übungen ich lernen durfte. Da die Interpretation als phänomenologische gezwungen war, sich außer am Kantschen Wortlaut auch an den Phänomenen selbst zu orientieren, mag sie in manchem gewaltsam erscheinen. Es ist aber im Sinne Kants, die Phänomene selbst als den einzigen Maßstab für die Wahrheit des Gesagten gelten zu lassen. — Heideggers Interpretation Kants war mir vor der Abfassung dieser Arbeit besonders aus seinen Vorlesungen über Logik (Marburg, Winter 1925/26) und über die Kr. d. r. V. (Marburg, Winter 1927/28) bekannt. Inzwischen ist sein Buch „Kant und das Problem der Metaphysik“ (Bonn 1929) erschienen, dessen 3. Abschnitt (S. 119 ff.) die eigentlich philosophische Interpretation des Problems der Einbildungskraft in der Kr. d. r. V. enthält.

Frohschammer, dessen Philosophie der Phantasie eine zentrale Stellung einräumt[1]), beschränkt sich innerhalb einer allgemeinen Charakteristik der Hauptprobleme Kants im wesentlichen darauf, die Bedeutung der Einbildungskraft rein formal hervorzuheben. Ein Eingehen auf seine Schrift würde nicht sowohl der Interpretation Kants als der Auseinandersetzung mit Frohschammers eigenem System dienen. Bemerkenswert ist, daß Frohschammer den Versuch macht, Unzuträglichkeiten innerhalb der transzendentalen Dialektik und der praktischen Philosophie auf das Fehlen des Begriffs der Einbildungskraft zurückzuführen.

Auch die Arbeit von Schmidt will offenbar nur ein knappes Referat über die faktischen Aufstellungen Kants und einige Hinweise auf die Philosophie des Als-Ob geben. Seine übersichtliche Darstellung der Kantschen Verarbeitung der Baumgartenschen Vermögenslehre gibt ein deutliches Bild von der Radikalisierung des philosophischen Fragens bei Kant, selbst in seinen bloß anthropologischen Untersuchungen. Er findet den treffenden Ausdruck, daß die Einbildungskraft bei Kant „zur (wenn auch ungekrönten) Königin der Vermögen" wird[2]); doch verträgt sich damit anscheinend durchaus, daß sie letztlich doch mit dem Verstande identisch ist: Kant habe diese Identifikation zwar nie vollzogen, doch bewege er sich in dieser Richtung[3]). Die „Urkraft der Seele selbst", die „im Aschenbrödelgewande einer schlechten ‚Einbildungskraft' einhergeht", wird einseitig als „schöpferisches Prinzip", als „der letzte bewegende Faktor unserer Seele", ja „diese Seele selbst in ihrer nackten Spontaneität"[5]) verstanden. Infolgedessen wird das spezifische Problem, das durch die Einbildungskraft aufgegeben ist, überhaupt nicht gesehen. In der Darstellung der Funktion der Einbildungskraft in der Kritik der ästhetischen Urteilskraft betont Schmidt die Selbständigkeit der Einbildungskraft gegenüber Verstand und Vernunft, doch wird das Verständnis der Einbildungskraft als „Inbegriff aller seelischen Spontaneität"[6]) festgehalten. Die Kr. d. U. schildert nur „gewissermaßen die Gefühlsseite der transzendentalen Synthesis"[7]); die Eigentümlichkeit der Objektivierung des „schönen Gegenstandes" wird gar nicht zum Problem gemacht. Schmidt versteht die Aufgabe seiner Untersuchung als eine psychologisch-erkenntnistheoretische. Zwar sucht er eine „Transzendentalpsychologie" von der empirischen Psychologie

---

1) Die Phantasie als Grundprinzip des Weltprozesses, München 1877.
2) S. 20. 3) S. 26—28. 4) S. 14.
5) S. 16. 6) S. 40 u. 41. 7) S. 41.

abzugrenzen und mit Hilfe dieses Begriffs die Methode der „subjektiven Deduktion" zu umschreiben; doch bleibt diese Unterscheidung undeutlich und hat keine Konsequenzen für die Art und Weise der Problembehandlung. Auf Einzelnes wird später Bezug zu nehmen sein.

*

Vorauszuschicken ist noch eine Bemerkung über die Terminologie. Der bei Kant durchaus herrschende Terminus ist „Einbildungskraft", entsprechend der lat. imaginatio; daneben kommt gelegentlich „Imagination" vor[1]). Unwesentlich ist, daß selten im ungenauen Wortgebrauch auch „Einbildung" für „Einbildungskraft" eintreten kann[2]). Der Terminus „Phantasie" bleibt beschränkt auf „die Einbildungskraft, sofern sie auch unwillkürlich Einbildungen hervorbringt"[3]). Ferner kann die Einbildungskraft, besonders in der Anthropologie, gemäß ihrer jeweiligen empirischen Tätigkeit als „Dichtungsvermögen", „Erinnerungsvermögen", „Vorhersehungsvermögen" usw. bezeichnet werden. In der der Kr. d. r. V. vorausliegenden Periode erscheint das Phänomen unter dem Namen „bildende Kraft", und der Terminus „Einbildungskraft" ist gleichbedeutend mit „Phantasie".

1. Abschnitt.

Kants anthropologische Erörterungen der Einbildungskraft.

Am ausführlichsten hat Kant über die Einbildungskraft gehandelt in seiner Anthropologie, die er von 1772/73 bis 1795/96 in jedem Winter vierstündig gelesen und unter dem Titel „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht" 1798 in Buchform veröffentlicht hat[4]). Nachschriften von Anthropologievorlesungen sind herausgegeben von Fr. Ch. Starke[5]) und von A. Kowalewski[6]). Ferner sind zahlreiche Aufzeichnungen Kants zur Anthropologie erhalten und von

1) Z. B. Kr. d. r. V. B 233. 2) So Kr. d. U. S. 112.

3) Anthropol. S. 66.

4) Ich zitiere nach der Ausgabe von K. Vorländer, 5. Aufl., Leipzig 1912, Phil. Bibl. Bd. 44. Zu den Daten vgl. Vorländers Einleitung S. IX f.

5) Immanuel Kants Menschenkunde oder philosophische Anthropologie, Leipzig 1831.

6) Die philosophischen Hauptvorlesungen Immanuel Kants, München und Leipzig 1924, nach Kollegheften des Grafen Heinrich zu Dohna-Wundlacken.

B. Erdmann und in der Akademie-Ausgabe von Kants Schriften veröffentlicht[1]).

Denselben Stoff hat Kant in kürzerer Fassung auch in seinen Vorlesungen über Metaphysik abgehandelt. Kant teilte die Metaphysik in traditioneller Weise ein in die allgemeine Metaphysik oder Ontologie und die spezielle Metaphysik, die in Kosmologie, Psychologie und Theologie zerfällt. Psychologie ist hier eigentlich nur rationale, nicht empirische Psychologie; daß die letztere doch in die Metaphysik hineingeraten ist, hat nach Kant seinen Grund erstens in der Unklarheit des Begriffes der Metaphysik, die den prinzipiellen Unterschied beider Disziplinen habe übersehen lassen, zweitens in dem geringen Umfang der seitherigen Psychologie. Da die empirische Psychologie noch nicht das Gewicht einer selbständigen Wissenschaft besitze, man sie aber doch nicht gänzlich habe fallen lassen wollen, habe man sie mit der rationalen zusammen abgehandelt. Diesem Gebrauch schließt sich Kant an[2]). Nachschriften von Vorlesungen über Metaphysik sind herausgegeben von Pölitz[3]) und in der schon genannten Sammlung von Kollegheften des Grafen Dohna. Das Dohnasche Metaphysikheft ist im Winter 1792/93 nachgeschrieben; die Ausgabe von Pölitz dagegen ist eine Kompilation aus zwei Heften, von denen nach Untersuchungen Erdmanns[4]) nur das jüngere eine Nachschrift aus den 90er Jahren ist; das ältere stammt aus der ersten Hälfte der 70er Jahre (ca. 1774) und hat Pölitz nicht nur die ganze spezielle Metaphysik, sondern auch einige Partien der Ontologie geliefert. Die Ergebnisse Erdmanns werden etwas korrigiert durch Max Heinze[5]), der die zur Pölitzschen Metaphysik stimmenden Manuskripte zwischen Winter 1775/76 und Winter 1779/80 ansetzt.

Daß Kant in der Lehre von den einzelnen Seelenvermögen und in ihren Definitionen durch Wolff und Baumgarten bestimmt

1) Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie, 2 Bände, Leipzig 1882 und 1884. 1. Bd.: Reflexionen zur Anthropologie. — Kants gesammelte Schriften, hrsg. v. d. (Kgl.) Preuß. Akad. d. Wiss., 3. Abt.: Kants handschriftlicher Nachlaß, Bd. II: Anthropologie. Berlin 1913. — Einzelnes findet sich auch bei R. Reicke, Lose Blätter aus Kants Nachlaß, Königsberg 1889—98, 3 Hefte.

2) Vgl. in der gleich zu nennenden Ausgabe der Metaphysik von Pölitz S. 19; S. 128—130; ferner Kr. d. r. V. B 876 f.

3) Immanuel Kants Vorlesungen über die Metaphysik, Erfurt 1821, anonym.

4) Eine unbeachtet gebliebene Quelle zur Entwicklungsgeschichte Kants, Philos. Monatshefte XIX, 1883, S. 129—144.

5) Vorlesungen Kants über Metaphysik aus drei Semestern. Abh. d. kgl. sächs. Ges. d. Wiss., philol.-hist. Kl., Bd. 14, Nr. 6. Leipzig 1894. S. 481—728. Vgl. bes. S. 516 f.

ist, liegt am Tage. Doch tritt bei ihm das empirisch-psychologische Interesse, im Vergleich mit seinen Vorläufern, bedeutend zurück; dafür kommt das systematische stärker zur Geltung, vor allem in dem Versuch, unter dem Titel der Einbildungskraft zahlreiche Vermögen zu begreifen, die bei Wolff und Baumgarten nur nebeneinander aufgezählt werden [1]). Die wesentlichen Aufstellungen Wolffs und Baumgartens, auf die wir am geeigneten Ort Bezug zu nehmen haben, finden sich in des ersteren Metaphysik [2]), in seiner Psychologia empirica [3]) und in Baumgartens Metaphysica [4]).

Wir legen zunächst Kants eigene Ausgabe, die „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht", zugrunde und ziehen das übrige Material mit heran. Die Abweichungen sind hauptsächlich rein terminologischer Art. Bei der Besprechung der einzelnen Betätigungsweisen der Einbildungskraft werden wir der Pölitzschen Metaphysik folgen.

1. Einbildungskraft und Sinnlichkeit.

Kant teilt seine Anthropologie ein in die anthropologische Didaktik und die anthropologische Charakteristik. Die Didaktik enthält die Lehre von den Seelenvermögen, deren Kant drei Grundarten kennt: 1. das Erkenntnisvermögen, 2. das Gefühl der Lust und Unlust, 3. das Begehrungsvermögen. Kant stellt auch, bestimmt durch die Tradition der Leibniz-Wolffschen Schule [5]), die Frage, ob diese verschiedenen Vermögen vielleicht alle aus einer Grundkraft abzuleiten seien; er verneint aber die Möglichkeit ihrer Beantwortung. Man kann, so argumentiert er, nicht mit Wolff eine Grundkraft, die Seele selbst als vis repraesentativa universi, annehmen; denn die Seele darf nicht als Kraft definiert werden, weil sie den Grund der wirklichen Vorstellungen in sich enthält. Kraft aber ist nicht dieser Grund, sondern der respectus der Substanz zum Akzidens, sofern in der Substanz der Grund der wirklichen Vorstellungen enthalten ist. Die Kraft ist also, was Kant besonders betont, nicht selbst das Prinzip, sondern nur ein respectus. „Wer also sagt: anima est vis, der behauptet, daß die Seele keine besondere Substanz sei, sondern nur eine Kraft, also ein Phänomenon und Akzidens." Kant führt dann ein Beispiel an: wir können zwar das Gedächtnis von einem ursprüng-

1) Vgl. Raymund Schmidt, a. a. O. S. 5—16.

2) Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, Frankfurt und Leipzig 1729, §§ 229 ff. und § 821.

3) Frankfurt und Leipzig 1732, §§ 91—233.

4) 7. Ausg., Halle 1779, §§ 557—571, 579—605 und 610—623.

5) Vgl. Neukirchen, a. a. O. S. 31 ff.

licheren Vermögen, der Imagination, ableiten, denn es ist nichts anderes als eine Imagination vergangener Dinge; die Imagination selbst aber können wir nicht weiter herleiten. Sie ist demnach eine Grundkraft. Ebenso führt die Vernunft auf den Verstand zurück. Wir müssen also verschiedene Grundkräfte annehmen; „denn wer wollte sich wohl bemühen, den Verstand aus den Sinnen herzuleiten?“ [1])

Dieser Gedankengang ist für unsere Untersuchung insofern wichtig, als er die Verankerung auch der scheinbar rein psychologischen Erörterungen der Anthropologie in den ontologischen Problemen verdeutlicht. Die für die positive Seelenforschung scheinbar selbstverständlich vorgegebene Scheidung der einzelnen psychischen Phänomene gründet in der Unbestimmtheit dessen, was ihnen allen als „Seele“ zugrundeliegt. Diese Unbestimmtheit macht es unmöglich, nach dem einheitlichen Zusammenhang des nicht weiter Ableitbaren zu fragen. Die Seele wird von vornherein als Substanz, d. h. als etwas Naturhaftes, Vorhandenes im weitesten Sinne verstanden. Eine in der von Kant eingeschlagenen Richtung weitergehende Untersuchung des Phänomens der Einbildungskraft muß diesen Ansatz problematisch machen. Denn sie muß auf die Frage nach der Einheit des Erkennens, des anschauenden und denkenden Subjekts, und weiterhin des theoretisch erkennenden und des in der Welt des Schönen lebenden Subjekts führen, die nur durch eine ontologische Analyse dessen, was wir mit Subjekt und Seele meinen, beantwortet werden kann. Die Einbildungskraft selbst in ihrer Beziehung zum Phänomen der Zeit enthält einen Hinweis in dieser Richtung.

Die Einbildungskraft wird im ersten Buch der anthropologischen Didaktik, das die Lehre vom Erkenntnisvermögen enthält, abgehandelt. Das Erkenntnisvermögen wird von Kant in das handelnde und das leidende „Vermögen“ eingeteilt. Der Ausdruck „Vermögen“ (facultas) ist eigentlich nur auf das Gemüt, insofern es handelt, anzuwenden; insofern es leidet, besteht es in Empfänglichkeit (receptivitas). Beide Zustände des Gemüts sind notwendig, damit Erkenntnis zustandekommen kann. Die Möglichkeit, Erkenntnis zu haben, heißt Erkenntnisvermögen und führt ihren Namen von dem vornehmeren Teil, nämlich von der Tätigkeit des Gemüts, Vorstellungen zu verbinden und voneinander zu sondern [2]).

---

1) Metaph., hrsg. v. Pölitz, S. 192—195. Vgl. auch Kr. d. r. V. B 676—678; Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie, 1788, Cassirer Bd. IV, 511—513.

2) Anthrop. § 7, S. 29.

Das Erkenntnisvermögen, sofern es leidend ist, d. h. von seinen Gegenständen affiziert wird, heißt sinnliches Erkenntnisvermögen oder Sinnlichkeit; sofern es tätig ist, d. h. denkt, heißt es intellektuelles Erkenntnisvermögen oder Verstand. Sinnlichkeit und Verstand sind also als Passivität und Spontaneität streng unterschieden [1]). Die Sinnlichkeit liefert Anschauungen und erfaßt das Einzelne, der Verstand durch seine Begriffe dagegen erkennt das Allgemeine oder die Regel [2]). Kant übernimmt die traditionelle Einschätzung des Verstandes als des vornehmeren und „oberen" Erkenntnisvermögens gegenüber der Sinnlichkeit als dem „unteren". Doch betont er gegen die Leibniz-Wolffsche Schule den selbständigen und positiven Charakter der Sinnlichkeit [3]) und bringt eine ausführliche „Apologie für die Sinnlichkeit" gegen ihre mannigfachen Ankläger [4]).

Schon hier mag auf die berühmte Stelle am Schluß der Einleitung der Kr. d. r. V. hingewiesen sein, wo Kant meint, daß die „zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis", Sinnlichkeit und Verstand, „vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel entspringen" [5]), ohne dies Problem weiter zu erörtern [6]).

War das Prinzip der Einteilung des Erkennntnisvermögens überhaupt die Unterscheidung von Rezeptivität und Spontaneität, so ist nun bei der Einteilung der Sinnlichkeit der Gesichtspunkt maßgebend, ob der Gegenstand der Anschauung notwendig anwesend sein muß oder nicht. „Die Sinnlichkeit im Erkenntnisvermögen (das Ver-

1) § 7, S. 29 f. 2) § 40, S. 106. 3) § 7, S. 30 Anm.
4) §§ 8—11, S. 33—37. 5) B 29.

6) Eine Andeutung findet sich auch in der transzendentalen Methodenlehre: es ist die Rede von der „allgemeinen Wurzel unserer Erkenntniskraft", die sich „teilt und zwei Stämme auswirft, deren einer Vernunft ist", d. h. „das ganze obere Erkenntnisvermögen" (B 863). So weit stimmt diese Stelle mit der anderen (B 29) überein; nicht dazu zu passen scheint, daß die Scheidung des oberen und unteren Erkenntnisvermögens mit der des Rationalen und Empirischen gleichgesetzt wird. Vaihinger (Kommentar z. K.s Kr. d. r. V., I. Bd., Stuttgart 1881, S. 485) meint daher, es handle sich an beiden Stellen lediglich um eine Übereinstimmung des Wortlauts. Doch daß Kant hier das Rationale, Nicht-Empirische, mit dem oberen Erkenntnisvermögen, also mit dem Logischen identifiziert, entspricht nur seiner allgemeinen Tendenz, die wesentliche Bestimmung des Subjekts in der transzendentalen Apperzeption, abgesehen selbst von der reinen Anschauung (der Zeit), zu sehen. Wenn Kant also hier von einer Teilung der allgemeinen Wurzel unserer Erkenntniskraft redet, dann meint er zwar ursprünglich Sinnlichkeit und Verstand (Vernunft); doch ordnet er die reine Sinnlichkeit stillschweigend dem oberen Erkenntnisvermögen ein bzw. unter.

mögen der Vorstellungen in der Anschauung) enthält zwei Stücke: den Sinn und die Einbildungskraft. — Das erstere ist das Vermögen der Anschauung in der Gegenwart des Gegenstandes, das zweite auch ohne die Gegenwart desselben“ [1]). Dies ist die bei Kant gewöhnliche Einteilung, die mit geringen Modifikationen öfters wiederkehrt. So in den Reflexionen: „Sinnlichkeit ist das Vermögen der Anschauungen, entweder der Gegenstände in der Gegenwart = Sinn, oder auch ohne Gegenwart: Einbildungskraft“ [2]). „Alle Anschauung außer dem Sinn ist Einbildung“ [3]). Diese Einteilung der Sinnlichkeit bzw. diese Definition der Einbildungskraft ist auch in der Kr. d. r. V. [4]) vorausgesetzt. Sie findet sich schon bei Wolff: „Facultas producendi perceptiones rerum sensibilium absentium Facultas imaginandi seu Imaginatio appellatur“ [5]). „Die Vorstellungen solcher Dinge, die nicht zugegen sind, pfleget man Einbildungen zu nennen. Und die Kraft der Seele, dergleichen Vorstellungen hervorzubringen, nennet man die Einbildungs-Kraft“ [6]).

Was besagt aber „Gegenwart des Gegenstandes“? Kant hat die Beziehung der Vorstellung auf den gegenwärtigen Gegenstand offenbar zunächst nicht als eine solche gemeint, die die heutige Phänomenologie als „intentionale“ bezeichnet. Das ist eigentlich schon aus den zitierten Sätzen und aus der Formulierung Wolffs klar und wird durch Stellen aus den Reflexionen noch deutlicher. Darnach sind Empfindungen Vorstellungen, die „durch die Gegenwart einer Sache gewirkt werden“ [7]). Empfindungen „sind (vorgestellte) Veränderungen des Zustandes des subiects durch die Gegenwart des Gegenstandes“ [8]). Kant stellt es sich also so vor, als würden die Empfindungen kausal durch die irgendwie bei, neben oder vor dem Subjekt anwesenden und vorhandenen Dinge gewirkt. Wie das möglich sein soll, bleibt freilich dunkel. Aber obwohl Kant das Phänomen der Intentionalität nicht explizit gesehen hat, hat er doch auch nicht etwa das Gegenteil ausdrücklich behaupten wollen. Die nähere Interpretation hat herauszustellen, was Kant allein gemeint haben kann.

1) Anthrop. § 15, S. 46.

2) K.s handschr. Nachlaß (Akad.-Ausg.) Bd. II, Nr. 225 (= Erdmann, Refl. I Nr. 64).

3) Ebd. Nr. 342 (= Refl. I Nr. 127). — So auch im Metaphysikheft des Grafen Dohna, S. 593.

4) A 100, B 151.

5) Psychol. empir. § 92.

6) Vernünftige Gedanken usw. § 235. Vgl. auch Baumgarten, Metaph. §§ 557 f., wo sie phantasia heißt.

7) Handschr. Nachlaß, Bd. II, Nr. 619 (= Refl. II Nr. 315)

8) Ebd. Nr. 650 (= Refl. II Nr. 318).

Kant übernimmt selbstverständlich den traditionellen Ansatz der Philosophie, wonach alles Seiende und so auch das, was er „Subjekt" oder „Gemüt" nennt, von einem einheitlichen Seinsbegriff aus interpretiert wird: Sein ist Vorhandenheit. Das führt dazu, das Verhältnis zwischen Subjekt und vorgestelltem Gegenstand in demselben Sinne zu verstehen, wie das zwischen zwei vorhandenen Dingen „draußen", nämlich als durch Kausalität bestimmt. Warum man das im Zustande der Sinnenempfindung vorhandene Verhältnis zwischen anschauendem Subjekt und angeschautem Ding durch einen Zeitcharakter, nämlich als „Gegenwart" bezeichnet, bleibt im Horizont dieses Seinsverständnisses dunkel. Die Bezeichnung ist auch nicht ausdrücklich als Zeitcharakter gemeint; „Gegenwart" bedeutet nichts als Anwesenheit, Nebeneinandersein, Aufeinanderbezogensein in kausaler Wechselwirkung. Wahrnehmung ist „Bewußtsein von der Gegenwart eines Gegenstandes" [1]).

Wie aber nun, wenn die Anschauung eine einbildende ist? Einbildung ist nach Kant Anschauung ohne die Gegenwart des Gegenstandes. Das besagt zunächst etwas rein Negatives: das Subjekt schaut an, aber es ist kein Gegenstand da, der in ihm diese Anschauung bewirkt. Wie verhält sich das aber zu der vorhin gegebenen Bestimmung der Sinnlichkeit, zu der doch die Einbildungskraft gehört, als Rezeptivität? Gehört dann die Einbildungskraft nicht vielmehr zur Spontaneität, zum Verstande? Wodurch wird sie dennoch an die Sinne geknüpft?

Das führt auf die Frage nach dem näheren Verhältnis zwischen Einbildungskraft und Sinnen. Dies wird schon deutlicher durch eine Einteilung der Sinnlichkeit überhaupt, die, abgesehen von der Terminologie, im Resultat mit der erörterten zusammenfällt, aber nach einem etwas anderen Einteilungsprinzip verfährt. In der Pölitzschen Psychologie wird das sinnliche Erkenntnisvermögen („Vorstellungen, die wir von den Gegenständen haben, sofern wir von ihnen affiziert werden") eingeteilt in das „Vermögen der Sinne selbst" und die „nachgeahmte Erkenntnis der Sinne" („Erkenntnisse der bildenden Kraft"). Die Vorstellungen der Sinne selbst entspringen gänzlich durch den Eindruck des (anwesenden) Gegenstandes, die der bildenden Kraft dagegen aus dem Gemüte, aber doch unter der Bedingung, unter welcher das Gemüt von den Gegenständen affiziert wird. Eine solche sinnliche Erkenntnis ist eine nachgeahmte Vorstellung der Sinne [2]). „Vergegenwärtige ich mir ein Haus, was ich

1) Reicke, a. a. O., 2. Heft, S. 155, Blatt E 41. 2) Pölitz S. 140 f.

ehedem gesehen, so entspringt die Vorstellung jetzt aus dem Gemüt; aber doch unter der Bedingung, daß der Sinn vorher von diesem Gegenstande affiziert war“ [1]). Die bildende Kraft (die nachgeahmte Erkenntnis der Sinne) ist ein Vermögen, „Erkenntnisse aus sich selbst zu machen, die aber demnach die Form an sich haben, nach der die Gegenstände unsere Sinne affizieren würden“ [2]). Die Einbildungskraft, die hier „bildende Kraft“ heißt, konstituiert also auch jetzt mit den Sinnen zusammen das Ganze der Sinnlichkeit. Doch ist bei ihrer Unterscheidung nicht so sehr auf die An- oder Abwesenheit des Gegenstandes das Hauptgewicht gelegt, als vielmehr darauf, ob sich das anschauende Subjekt rein passiv oder auch aktiv verhält. Freilich handelt es sich im Grunde beidemal um dasselbe; doch wird in der zweiten Einteilung das Wesen der Einbildungskraft positiver bestimmt, nämlich als Nachahmung der Vorstellungen der Sinne. Zugleich wird dadurch das zeitliche Moment, das sich in dem Ausdruck „ohne die Gegenwart des Gegenstandes“ immerhin meldete, verdeckt; allerdings kommt es in dem „Nach“ gleich wieder zum Vorschein.

Die Nachahmung enthält das Moment der Passivität und Aktivität in einem; das Verhältnis beider muß der Unklarheit enthoben werden. Daher erörtert Kant die Weise der Abhängigkeit und Unabhängigkeit der Einbildungskraft von den Sinnen immer wieder. „Die Einbildungskraft ist ein Vermögen, eine Anschauung hervorzubringen, deren Gegenstand nicht da ist. Dies Vermögen ist von großem Umfange, überschreitet in Ansehung der Form die Natur, doch so, daß es den Stoff aus ihr nimmt. So kann der Mensch sich keine neue Farbe bilden, als die er gesehen hat. Wir können folglich durch die Einbildung nicht schaffen, sondern nur umbilden“ [3]). Was hier „Form“ heißt, kann nicht wohl identisch sein mit dem, was Kant unter „Form der Anschauung“ versteht, also Raum und Zeit. Diese sind die apriorischen „Formen“ der Sinnlichkeit überhaupt und gelten auch für die Einbildungskraft. Hier ist „Form“ aus dem Wesen der Einbildungskraft selbst zu verstehen, die also offenbar in irgendeiner Analogie mit dem zu begreifen ist, was wir im alltäglichen Leben als Formen, „Bilden“, eines Stoffes, zunächst im handgreiflichsten Sinne, kennen. Auch die Dinge der Natur, die wir mit den Sinnen anschauen, haben in diesem Sinne eine „Form“, d. h. zunächst eine äußere Gestalt, weiterhin eine innere Struktur, aus der wir ihre forma, ihr Wesen ablesen. Was allein kann nun Kant meinen, wenn er sagt, die Einbildungskraft überschreite die Natur in An-

1) S. 140. 2) S. 149. 3) Dohna, Anthrop. S. 106.

sehung der Form? Es kann nicht bedeuten, daß die Einbildungskraft in keiner Weise an die Formen der Natur gebunden wäre; denn all das, was sie als Stoff aus der durch die Sinne vorgestellten Natur übernimmt, und sei es auch nur etwa eine Farbe wie das Rot, enthält ja schon „Form", insofern „Rot" schon nicht mehr das nur Bestimmbare, völlig Unbestimmte, d. h. Stoff, ist. Der Ausdruck „überschreiten" kann nur meinen, daß die Einbildungskraft in der Verbindung der Formen der Natur, die man wiederum eine Formung nennen kann, über die Natur hinausgeht und die durch die Formen der Natur selbst vorgezeichneten Möglichkeiten der Verbindung in anderer Weise variiert, als die Natur selbst es faktisch tut.

Dies ist offenbar zunächst gemeint, wenn Kant zwischen produktiver und reproduktiver Einbildungskraft unterscheidet und die erstere als lediglich umbildend, nicht eigentlich schöpferisch charakterisiert. Beide Arten der Einbildungskraft sind zunächst als ontisch nebeneinander vorkommende gemeint; nicht ist hier die produktive als ontologische Bedingung der Möglichkeit der reproduktiven verstanden. „Die Einbildungskraft (facultas imaginandi), als ein Vermögen der Anschauungen auch ohne die Gegenwart des Gegenstandes, ist entweder produktiv, das ist ein Vermögen der ursprünglichen Darstellung des letzteren (exhibitio originaria), welche also vor der Erfahrung vorhergeht; oder reproduktiv, der abgeleiteten (exhibitio derivativa), welche eine vorher gehabte empirische Anschauung ins Gemüt zurückbringt"[1]. „Die Einbildungskraft ist ... entweder dichtend (produktiv), oder bloß zurückrufend (reproduktiv). Die produktive aber ist dennoch darum eben nicht schöpferisch, nämlich nicht vermögend, eine Sinnenvorstellung, die vorher unserem Sinnesvermögen nie gegeben war, hervorzubringen, sondern man kann den Stoff zu derselben immer nachweisen. Dem, der unter den sieben Farben die rote nie gesehen hätte, kann man diese Empfindung nie faßlich machen, dem Blindgeborenen aber gar keine; selbst nicht die Mittelfarbe, die aus der Vermischung zweier hervorgebracht wird; z. B. die grüne. Gelb und blau, miteinander gemischt, geben grün; aber die Einbildungskraft würde nicht die mindeste Vorstellung von dieser Farbe, ohne sie vermischt gesehen zu haben, hervorbringen"[2]. „Die Einbildungskraft ist nicht productiv in Ansehung der Empfindungen, sondern blos [in Ansehung der] Anschauungen"[3]. Diese Abhängigkeit der

1) Anthrop. § 28, S. 66. 2) § 28, S. 66 f.
3) Handschr. Nachlaß Bd. II, Nr. 341 (= Refl. I Nr. 124).

Einbildungskraft von den Sinnen, d. h. von möglichem Gegebenen, ist zu betonen[1]). Sie bleibt bei Kant immer ein Vermögen des Menschen als eines auf sinnlich Gegebenes angewiesenen, d. h. eines endlichen Wesens[2]). Wenn Kant sie gelegentlich dennoch „schöpferisch" nennen kann[3]), so meint er nur ihre Produktivität und ihr freies, nicht so wie die anderen Vermögen an Regeln gebundenes Spiel[4]).

Es ist nun zu verdeutlichen, was Kant unter dem versteht, was wir das „Formen" und „Bilden" des Stoffes (der Empfindungen) durch die Einbildungskraft nannten. „Wenn der Mensch erst den Stoff hat, so kann er sich immer neue Vorstellungen machen. Z. B. wenn er schon einmal die Vorstellung von Farbe hat, so kann er sich neue Vorstellungen bilden durch Versetzung der Farben, die gar nicht in der Natur existieren. Aber neue Sinne kann man sich gar nicht vorstellen, weil uns der Stoff dazu fehlt. Die Sinne sind also ein notwendiges Prinzip der Erkenntnis"[5]). Die Tätigkeit der Einbildungskraft ist hier offenbar verstanden nach Analogie der Tätigkeit eines Handwerkers oder Künstlers, der aus einem vorgegebenen Stoff einen Gegenstand herstellt. D. h., das Einbilden wird begriffen im Hinblick auf das, was dabei herauskommen soll bzw. herausgekommen ist; dies, etwa ein Kentaur, den ich mir in der dichterischen Einbildung vorstelle, wird wie ein vorhandenes Hergestelltes nach Stoff und Form analysiert. Diese Betrachtungsweise sieht ganz von dem ab, was den Sinnen und der Einbildungskraft gemeinsam ist, nämlich dem Anschauen als solchen; hinter dem „Bilden" in diesem Sinne des Formens und nachträglichen Verbindens tritt ganz zurück das „Bilden" in einem ursprünglicheren Sinne, wie wir etwa sagen: „ein liebliches Bild bot sich den Augen dar". „Bild" hat hier den Sinn: primäres Anschauungsbild; es ist das Ganze des Vorgestellten, wie wir es in der direkten Anschauung (gleichgültig ob Sinnen- oder Einbildungsvorstellung) gegenwärtigen. Wenn dies primäre „Bilden", das ein Konstituens der Einbildung als Anschauung ausmacht, übersehen und dafür das vorgestellte „Gebilde" der Einbildungskraft, und zwar abgesehen davon, daß es angeschaut wird, als ein hergestelltes Ding hervorgehoben wird, dann scheint die Einbildungskraft ganz zur

1) Besonders, und wohl in Kants Sinne, denen gegenüber, die sie und somit das Grundvermögen des Subjekts überhaupt als reine Spontaneität interpretieren möchten. (So R. Schmidt, a. a. O. S. 25 ff.)

2) Vgl. Wolff, Psychol. empir. § 106: Sine praevia sensatione nullum in anima phantasma oriri potest.

3) Z. B. Anthrop. § 57, S. 146; Dohna, Anthrop. S. 106, beidemal im Zusammenhang der Lehre vom Genie.

4) Vgl. Neukirchen, a. a. O. S. 85.

5) Pölitz S. 144 f.

Spontaneität zu werden und sich von der Sinnlichkeit, die ihr nur noch den „Stoff" liefert, überhaupt zu scheiden. Die Einbildungskraft tritt dann in eine Reihe mit anderen spontanen Kräften, deren Stellung innerhalb des Schemas Sinnlichkeit—Verstand unklar bleibt. „Die Sinne geben die Materie zu allen unseren Vorstellungen. Daraus macht erstlich das Vermögen zu bilden, unabhängig von der Gegenwart der Gegenstände, Vorstellungen: Bildungskraft, imaginatio; zweitens das Vermögen zu vergleichen: Witz und Unterscheidungskraft, iudicium discretum; drittens das Vermögen, Vorstellungen nicht mit ihrem Gegenstande unmittelbar, sondern mittelst einer stellvertretenden zu verknüpfen, d. i. zu bezeichnen" [1]). An anderer Stelle, wo „die ganze sinnliche Vorstellungskraft" eingeteilt wird in Sinn, Einbildungskraft und Vergleichungsvermögen [2]), bleibt die Zugehörigkeit der Einbildungskraft zur Sinnlichkeit erhalten, aber es fehlt ein einsichtiges Einteilungsprinzip. Etwas deutlicher ist eine Einteilung bei Pölitz [3]): Die sinnlichen Vorstellungen sind entweder gegeben (Sinn überhaupt) oder gemacht; innerhalb der gemachten Vorstellungen wird dann zwischen solchen der bildenden Kraft (facultas fingendi), der facultas componendi und der facultas signandi unterschieden. Schärfer gefaßt wird die Beziehung der bildenden Kraft zum spontanen Vermögen an anderer Stelle: „Alle diese Aktus der bildenden Kraft können willkürlich und auch unwillkürlich geschehen. Sofern sie unwillkürlich geschehen, gehören sie gänzlich zur Sinnlichkeit: sofern sie aber willkürlich geschehen, gehören sie zum oberen Erkenntnisvermögen" [4]). Gelegentlich kann dann die

1) Refl. I Nr. 118. 2) Refl. I Nr. 117. 3) S. 141.

4) Pölitz S. 153. — Wolff, der die scharfe Kantsche Scheidung von Sinnlichkeit und Verstand als Rezeptivität und Spontaneität nicht kennt und wie Leibniz nur einen Gradunterschied (Dunkelheit und Klarheit) zwischen beiden sieht, hat keine solche Mühe, die Einbildungskraft im psychologischen Schema zu lokalisieren. Da die Vorstellungen der Einbildungskraft ja noch weniger klar sind als die der Sinne, gehört sie selbstverständlich zum unteren Erkenntnisvermögen, was zugleich eine Abwertung in sich schließt. (Vgl. Psychol. empir. §§ 94—103, bes. 96; Metaph. § 236; ferner Baumgarten, Metaph. § 570.) Sie hat also als empirisches Vermögen keinerlei Eignung, etwa wie in der Kr. d. r. V. zwischen dem oberen und dem unteren Erkenntnisvermögen zu vermitteln. Wohl aber kommt das metaphysische Problem des Verhältnisses von Rezeptivität und Spontaneität in der rationalen Psychologie zur Geltung: „Die Einbildungen werden bald unter die Leidenschaften [d. h. zur Passivität], bald unter die Taten gerechnet .... In der Tat aber erweiset sich die Seele bei allen Einbildungen als ein tätiges Wesen, indem sie von der Seele durch ihre eigene Kraft hervorgebracht werden und daher den Grund, warum sie entstehen, in der Seele haben, und solchergestalt nicht anders als für Taten der Seele können gehalten werden" (Metaph. § 821).

Einbildungskraft sogar direkt neben Verstand (im engeren Sinne), Urteilskraft und Vernunft als eine der Gattungen des Verstandes (im allgemeinen Sinne) auftreten[1]). Natürlich darf man auf solche Einzelheiten kein großes Gewicht legen. Festzuhalten ist aber, daß sich die Einbildungskraft nicht ohne Gewaltsamkeit in das Schema Sinnlichkeit—Verstand einordnen läßt. Bei Kant ist dies nicht nur ein Mangel im psychologischen System, sondern eine echte philosophische Verlegenheit. Wie wir sehen werden, entsteht aus ihr eine grundsätzliche Schwierigkeit der Kr. d. r. V. und weiterhin, als die Einbildungskraft sogar den Rahmen des Erkenntnisvermögens überhaupt sprengt und zu Gefühl und Begehrungsvermögen in Beziehung tritt, auch der Kr. d. U. Kants zahllose Versuche, die Seelenvermögen, mit deren bloßer Aufzählung er sich nicht begnügen konnte, nach Prinzipien einzuteilen, sind gerade in ihrer widerspruchsvollen Mannigfaltigkeit ein Symptom dafür, daß ihn die philosophische Frage nach der einheitlichen Grundstruktur der Subjektivität, deren voreilige Beantwortung in der Wolffschen Schule er ablehnte, ständig in Atem gehalten hat.

Wir haben bisher nur auf den Vorzug der Einbildungskraft vor den Sinnen geachtet, der darin liegt, daß sie die Gegenstände ohne ihre Anwesenheit spontan vorstellen kann. Doch daß der Gegenstand nicht gegenwärtig ist, bedeutet zugleich, daß die Einbildungskraft auch „nur auf die Form der Dinge" geht[2]). Sie kann nicht wie die Sinne neuen Erkenntnisstoff zugänglich machen. Sie kann daher wohl „vicarius der Sinne"[3]) heißen, aber auch nur dies. Von hier aus ergibt sich die Möglichkeit der abschätzenden Wertung, die wir damit verbinden, wenn wir sagen: etwas ist „nur Einbildung". Wir meinen dann, daß der Gegenstand der Einbildung „nicht wirklich da", ja daß er überhaupt „nichts Wirkliches" oder doch seine Wirklichkeit nicht bewiesen sei. In der Tat wird die Imagination einmal definiert als „das Vermögen, Vorstellungen in uns hervorzubringen, von denen der Gegenstand nicht wirklich ist"[4]). Was ist dieser Gegenstand aber dann? Ist er denn ein Nichtseiendes? Aber wir sagen doch: er ist das und das! Diese Fragen werden von Kant nicht erörtert. Er begnügt sich damit, über den Gegenstand der einbildenden Anschauung auszusagen, daß er nicht anwesend, nicht gegenwärtig ist. Im übrigen läßt er seine Seinsart unbestimmt, oder aber er faßt sie stillschweigend doch wieder als Vorhandenheit, An-

1) Brief an den Fürsten von Beloselsky, 1792; Cassirer Bd. X, S. 140—143.
2) Dohna, Metaph. S. 594. 3) Ebd. S. 595. 4) Starke S. 106.

wesenheit. Er macht in der folgenden Darlegung der verschiedenen Möglichkeiten des Einbildens ständig davon Gebrauch, daß das Subjekt sich auch auf „Gegenstände" bezieht, die nicht die Seinsart des Vorhandenen haben; doch weil das bei ihm unausdrücklich bleibt, gelingt es ihm nicht, die Einbildungskraft als Vermögen, d. h. Möglichkeit des Subjekts wirklich verständlich zu machen. Sie bleibt in der Anthropologie ein Seelenvermögen, das neben anderen im Subjekt vorkommt.

2. Die Betätigungsweisen der Einbildungskraft.

Das Vermögen der Anschauung ohne die Gegenwart des Gegenstandes ist nun aus den verschiedenen Möglichkeiten der Betätigung, die ihm von Kant zugewiesen werden, näher zu bestimmen. Die Untersuchung des Verhältnisses der Einbildungskraft zu den Sinnen hat uns schon auf die Unterscheidung von produktiver und reproduktiver Einbildungskraft geführt. Dies ist bei Kant die immer wiederkehrende Grundunterscheidung; daneben, besonders deutlich in der Pölitzschen Metaphysik, wo die erste Unterscheidung fehlt, wird, und zwar mit Hilfe der Zeit, eine andere Einteilung versucht, die aber nicht zu einem so klaren Ergebnis führt. Trotzdem ist dieser Ansatz vielleicht als ein radikalerer zu verstehen, weil er von den verschiedenen Möglichkeiten des Einbildens selbst ausgeht und nicht gleich auf das Verhältnis des Produktes der Einbildung zu dem durch Sinnenempfindungen gelieferten Stoff reflektiert. Denn das besagt die Unterscheidung zwischen produktiver und reproduktiver Einbildungskraft: das Produkt der Einbildungsvorstellung enthält den Stoff der Sinne entweder in neuen Verbindungen („Formen"), also umgebildet, oder es ist nur einfach eine Wiederholung, ein Abbild des durch die Sinne Gegebenen in den „Formen", die es schon hatte. — Immerhin laufen beide Grundeinteilungen des Phänomens im Ergebnis doch etwa auf dasselbe hinaus, da die Bedeutung der Zeit für das Wesen der Einbildungskraft auch in der Metaphysik nicht erkannt wird. Die Zeit bleibt auch dort ein Gesichtspunkt unter anderen, die man an die Einbildungskraft herantragen kann.

Wie schon betont, sind in der Anthropologie beide Arten der Einbildungskraft, die produktive und die reproduktive, als ontische Vermögen zu verstehen. Die produktive[1]) heißt auch dichtend,

1) Die Tätigkeit der produktiven Einbildungskraft im anthropologischen Sinne (facultas fingendi) wird bei Wolff so bestimmt: Perceptiones partiales diversorum

weil sie ihren Gegenstand frei erfindet; frei und ursprünglich, insofern sie keine empirische Anschauung ihres Gegenstandes voraussetzt, obwohl sie nicht schöpferisch, d. h. nicht von vorgegebenen Sinnenvorstellungen überhaupt unabhängig ist. Sie geht vor der (möglichen) Erfahrung ihres Gegenstandes vorher. Ganz frei von empirischen Anschauungen ist nur die Einbildung des Mathematikers; seine reinen Raum- und Zeitanschauungen scheint Kant als die eigentliche und reine Form der produktiven Einbildung anzusehen, doch kommt er hier darauf nicht weiter zurück [1]). Auch die mathematische Einbildungskraft ist nicht schöpferisch; denn das Ich muß sich Raum und Zeit als reine Anschauungen geben.

Die produktive Einbildungskraft ist nicht mit der Phantasie zu verwechseln. Freilich ist die Stellung der Phantasie in den verschiedenen Erörterungen Kants keine einheitliche. Bald tritt sie in Gegensatz zur Einbildungskraft überhaupt, bald erscheint sie als Unterabteilung der produktiven oder auch der reproduktiven Einbildungskraft. Als Unterscheidungsmerkmal wird festgehalten, daß die Phantasie unserer freien Willkür nicht untersteht [2]). In den Reflexionen sind Einbildungskraft und Phantasie die beiden Arten des „Reproduktions- oder Dichtungsvermögens"; durch erstere sind wir aktiv, d. h. „wir spielen mit ihr"; durch letztere dagegen passiv, d. h. „sie spielt mit uns". Erstere steht unter dem Gesetz der Assoziation; das Gesetz der Phantasie dagegen „ist noch nicht bekannt" [3]). „Einbildungskraft ist ein Vermögen zu Diensten der freyen Willkühr. Phantasie ist sie, wenn sie der Willkühr entgegengesetzt ist" [4]). „Die Phantasie schwärmt, die imagination stellet etwas treu oder untreu, lebhaft 2c. 2c. dar" [5]). Die phantasie treibt mit der imagination ihr spiel und ist theils productiv, theils reproductiv" [6]). Ähnlich in der Anthropologie: „Die Einbildungskraft, sofern sie auch unwillkürlich Einbildungen hervorbringt, heißt Phantasie" [7]). In dem Dohnaschen Anthropologieheft dagegen gehört die Phantasie nur zur produktiven Einbildungs-

---

entium compositorum pro arbitrio combinare valemus, subjecto quoque imaginatio tribuere potest modos in eo [sc. subjecto] sensu nondum a nobis perceptos, perceptos tamen antea in aliis subjectis, modo eidem non repugnent, ut prodeat phantasma entis sensu antea nondum percepti. (Psychol. empir. § 141.)

1) Anthrop. § 28, S. 66.
2) Vgl. Wolff, Psychol. empir. § 172.
3) Handschr. Nachlaß Bd. II, Nr. 338 (= Refl. I Nr. 120).
4) Ebd. Nr. 337 (= Refl. I Nr. 121).
5) Ebd. Nr. 334 (= Refl. I Nr. 122).
6) Ebd. Nr. 340 (= Refl. I Nr. 123).
7) § 28, S. 66.

kraft; diese läßt sich teilen „a) in willkürliche, wenn der Mensch die actus seiner Imagination nach Belieben exerzieren kann, d. i. Bilder erregen und auslöschen kann; b) in unwillkürliche oder Phantasie. Bei der willkürlichen Imagination spielen wir mit den Bildern, bei der Phantasie spielen die Bilder mit uns“ [1]). Aus diesem Begriff der Phantasie wird Kants ontische Einschätzung dieses Vermögens verständlich: „Phantasie ist unser guter genius oder daemon, welcher die Herrschaft unserer Wilkühr verachtet und sich, ob sie gleich disciplinirt seyn möchte, doch oft in Freyheit setzt und mit dem Menschen davon rennt . . . Sie ist die Quelle aller unserer entzückendesten Freuden, imgleichen unserer Leiden . . . Die Vernunft muß herrschen und die Einbildungskraft ohne phantasie ihr zu Diensten seyn“ [2]).

Reproduktiv heißt die Einbildungskraft, wenn sie „eine vorher gehabte empirische Anschauung ins Gemüt zurückbringt“ [3]), „wenn sie Bilder, die uns schon vorgekommen sind, in ihrer Abwesenheit erneuert“ [4]). Die psychologische Frage, wie das gemacht wird, pflegt Kant nur durch Hinweis auf das Gesetz der Assoziation zu erörtern, das aber erst recht der Erklärung bedarf. Gelegentlich stellt er auch physiologische Fragen, wie: „ob die Bilder im Gehirne oder in der Seele aufbehalten werden“; entsprechend mit Bezug auf den willkürlichen Lauf der Phantasie: „ob der Fluß der phantasie, auch die direction ihrer Bildungskraft, von dem Gehirn herühre“ [5]). Natürlich hat Kant über diese Dinge seine mehr oder weniger ausgebildeten Theorien gehabt; diese interessieren uns hier nur, insofern sie seine philosophischen Voraussetzungen enthüllen. Er drückt sich darüber meist sehr unbestimmt und allgemein aus. „Das Bewußtsein ist das Vermögen, Vorstellungen so aufzufassen, daß wir sie reproduzieren können. Die Fertigkeit darin heißt Erinnerungsvermögen, Gedächtnis“ [6]). „Imagination ist das, was den Vorrath der Vorstellungen in sich enthält“ [7]). Daß die Einbildungskraft also irgend-

1) Dohna, Anthrop. S. 106. So auch Starke S. 108.

2) Handschr. Nachlaß Bd. II, Nr. 370 (= Refl. I Nr. 171).

3) Anthrop. § 28, S. 66.

4) Dohna, Anthrop. S. 106.

5) Handschr. Nachlaß Bd. II, Nr. 352 (= Refl. I Nr. 128).

6) Dohna, Metaph. S. 596.

7) Handschr. Nachlaß Bd. II, Nr. 334 (= Refl. I Nr. 122). — Wolff (Psychol. empir. §§ 176 f.; Metaph. §§ 250—252) verwirft die Definition des Gedächtnisses (memoria) als eines receptaculum idearum, indem er einerseits auf die bloße Bildlichkeit einer solchen Vorstellung von einem Behälter für Ideen hinweist, andererseits aber betont, daß dies Aufbewahren durch die imaginatio geschähe, die nicht

wie die Herrschaft hat über die Vorstellungen nicht anwesender Gegenstände, scheint sich Kant so vorzustellen, daß bei der ursprünglichen Empfindung durch den Eindruck des anwesenden Gegenstandes irgendetwas Physisches oder Psychisches entsteht, im Gehirn oder im Subjekt, das mehr oder minder lange erhalten bleiben und wieder ein aktuelles Bild des später abwesenden Gegenstandes auslösen kann. Die Einbildungskraft ist dann gedacht als das Vermögen des Subjekts, über diesen seinen aufgesammelten Vorrat frei zu verfügen. Dies ist nun freilich eine arge Vergröberung der Kantschen Vorstellung und zeigt eben, wie unzulässig es ist, seine unbestimmten Andeutungen zu psychologischen Theorien auszubauen. Doch wird daraus deutlich, in welcher nicht nur psychologischen, sondern auch grundsätzlich-philosophischen Unklarheit diese Lehre von der reproduktiven Einbildungskraft befangen ist. Es hat aber keinen Sinn, Kant Fehler nachzurechnen; wenn wir jetzt seine etwas krause und ungeordnete Darstellung der Tätigkeiten der Einbildungskraft zusammenzufassen suchen, so muß es unter dem Gesichtspunkt geschehen, zu verstehen, wie hier Einbildungskraft und Subjekt überhaupt verstanden sind.

Wir folgen zunächst der Darstellung der Pölitzschen Metaphysik, die, wie schon erwähnt, die Einteilung in produktive und reproduktive Einbildungskraft nicht kennt oder nicht berücksichtigt und dafür die bildende Kraft, wie der Terminus hier heißt, im Hinblick auf die Zeit dreifach unterscheidet: die facultas fingendi zerfällt in 1. facultas formandi oder Abbildungskraft, 2. facultas imaginandi oder Nachbildungskraft, 3. facultas praevidendi oder Vorbildungskraft [1]). Diese verschaffen 1. Vorstellungen der gegenwärtigen Zeit, 2. Vorstellungen der vergangenen Zeit, 3. Vorstellungen der zukünftigen Zeit [2]). Diese Weisen des Vorstellens entsprechen der Zeitlichkeit des alltäglichen Daseins: „Wir finden uns in der Gegenwart bestimmt, sehen ins Vergangene hinein und sehen hinaus in das Zukünftige“ [3]).

---

mit der memoria verwechselt werden dürfe. Imaginatio ist facultas reproducendi, memoria dagegen facultas recognoscendi.

1) Pölitz S. 141.

2) S. 149. Vgl. Starke S. 188. — R. Schmidt, a. a. O. S. 7, vermißt hier ein psychologisches Einteilungsprinzip und bezeichnet die Aufteilung nach den Richtungen der Zeit als „rein formal“. Gleichwohl findet er „in dieser oberflächlichen Verbindung der ‚Einbildungskraft‘ mit dem ‚Zeitbegriff‘ das Urstadium zu jener Lehre der Kr. d. r. V. . . ., nach welcher die Zeit die eigentliche Domäne der transzendentalen Einbildungskraft ist.“ Er sagt nichts darüber, daß die Einbildungskraft vielleicht ihrem Wesen nach mit der Zeit zu tun hat.

3) Starke S. 139.

Der Ausdruck „Abbildungskraft“ für die Möglichkeit der bildenden Kraft, Vorstellungen der gegenwärtigen Zeit zu haben, ist durchaus irreführend. Wir pflegen als Abbild, Abbildung, etwas zu bezeichnen, was streng zu unterscheiden ist von dem, was Kant hier im Auge hat. Eine Abbildung ist ein hergestelltes Ding, z. B. ein Gemälde oder eine Statue, wodurch etwas, was man anschauen kann, z. B. eine Landschaft oder eine Person, dargestellt, abgebildet wird. Das Abbild dient als Vertretung des direkt anschaubaren Gegenstandes, etwa weil dieser weit entfernt oder überhaupt nicht mehr vorhanden ist; wir sagen, „es soll das und das oder der und der sein“. Für ein solches Abbild pflegen wir auch einfach den Ausdruck „Bild“ zu gebrauchen. Wir können aber auch in einem ganz anderen Sinne von dem „Bilde“ einer Landschaft oder einer Person reden, wie schon oben ein ursprünglicheres „Bilden“ der Einbildungskraft unterschieden wurde. So sagen wir: „Die Landschaft bot den Augen ein liebliches Bild dar“, „der Possenreißer gab ein komisches Bild ab“. Dies Phänomen hat Kant im Auge und gebraucht dafür beide Termini, „Bild“ und „Abbild“. „Mein Gemüt ist jederzeit beschäftiget, das Bild des Mannigfaltigen, indem es durchgeht, sich zu formieren. Z. E. wenn ich eine Stadt sehe, so formiert sich das Gemüt von dem Gegenstande, den es vor sich hat, ein Bild, indem es das Mannigfaltige durchläuft. Wenn daher ein Mensch in eine Stube kommt, die mit Bildern und Auszierungen überhäuft ist; so kann er sich kein Bild davon machen, indem sein Gemüt das Mannigfaltige nicht durchlaufen kann. Es weiß nicht, von welchem Ende es anfangen soll, um sich den Gegenstand abzubilden. So berichtet man, wenn ein fremder Mensch in die Peterskirche zu Rom kömmt, daß er ganz bestürzt wird wegen der Mannigfaltigkeit der Pracht. Die Ursache ist: Seine Seele kann das Mannigfaltige nicht durchgehen, um es sich abzubilden. Dieses abbildende Vermögen ist das bildende Vermögen der Anschauung. Das Gemüt muß viele Beobachtungen anstellen, um sich einen Gegenstand abzubilden, indem es sich den Gegenstand von jeder Seite anders abbildet. Z. E. so sieht eine Stadt von der Morgenseite anders aus als von der Abendseite. Es sind also viele Erscheinungen von einer Sache nach den verschiedenen Seiten und Gesichtspunkten. Aus allen diesen Erscheinungen muß das Gemüt, indem es sie alle zusammennimmt, sich eine Abbildung machen“ [1]). Die letzten Sätze machen deutlich, warum Kant für das Bild im Sinne des primären Anschauungsbildes auch das Wort „Abbildung“ ge-

1) Pölitz S. 149 f.

brauchen kann. Er versteht es in der Tat nach Analogie des Abbilds. Er analysiert nicht einfach das, was uns im Anschauen als „Bild" gegeben ist, auf seine Struktur hin, sondern berücksichtigt es nur insofern, als es eine hergestellte Abbildung, und zwar eine wirklichkeitsgetreue, ermöglicht. Das in der „Seele" irgendwie als „Bild" Seiende wird nicht in seinem primären Seinssinn festgehalten, als Seiendes in dem Sinne, wie „Seele", „Mensch" usw. ist, sondern es wird von vornherein als Hergestelltes und wie ein hergestelltes Bilding Vorhandenes interpretiert.

Trotzdem kommt in dieser Interpretation der bildenden Kraft als Abbildungskraft bei Pölitz ein ursprüngliches Moment dieses Phänomens zur Geltung, das in den späteren anthropologischen Darstellungen fehlt. In letzteren wird, wie wir sahen, die Einbildungskraft als das Vermögen der Anschauungen auch ohne die Gegenwart des Gegenstandes gefaßt; daher beschränkt sich die Untersuchung von vornherein auf diejenigen Anschauungen, die nicht leibhaftig Anwesendes zum Gegenstand haben. Die Einbildungskraft ist entweder produktiv oder reproduktiv, und Reproduktion wird verstanden als Vorstellung eines nicht Anwesenden. Dadurch wird das Phänomen des „Durchlaufens" und „Zusammennehmens" des Mannigfaltigen auch und gerade im Anschauen eines Anwesenden, das dann in der Kr. d. r. V. genauer erörtert wird[1]), in diesen Zusammenhängen übersprungen. Ob dies Phänomen ein echt gesehenes ist, muß noch fraglich bleiben; jedenfalls kann hier schon gesagt werden, daß es innerhalb der Kantschen Problematik, die ganz auf das Vorhandene, d. h. das in einem Gegenwärtigen Anwesende konzentriert ist, eine ursprünglichere Rolle spielt als die Phänomene der Nach- und Vorbildung. In der Pölitzschen Metaphysik scheint also das „ohne die Gegenwart des Gegenstandes" als Charakteristikum der Einbildungskraft preisgegeben zu sein. Das ist aber nur so lange richtig, als man es in dem interpretierten und bei Kant nie ausdrücklich aufgegebenen Sinne versteht. Unsere Untersuchung wird zu zeigen haben, daß Kants eigenes Verständnis der Einbildungskraft darauf

1) Da die Abbildungskraft in der vorkantischen Psychologie zu fehlen scheint, steht diese Erörterung wohl in direktem Zusammenhang mit der neuen „psychologischen" Einsicht von der Einbildungskraft als einem „notwendigen Ingredienz der Wahrnehmung", Kr. d. r. V. A 120 Anm. Erst J. G. E. Maaß (Versuch über die Einbildungskraft, Halle 1792) betont dann, und zwar ohne sich auf Kant zu berufen, daß die Einbildungskraft schon bei der Entstehung der Empfindungen selbst mitwirke (S. 4 ff.), ohne freilich die philosophische Bedeutung dieser Erkenntnis zu sehen.

drängt, den Terminus „ohne die Gegenwart des Gegenstandes" anders auszulegen.

In dieselbe Periode wie die Pölitzsche Metaphysik scheinen einige Reflexionen zu gehören, die inhaltlich und terminologisch verwandt sind. Vor allem findet sich hier mehrfach eine verwandte Einteilung der bildenden Kraft[1]). Einzelnes ist geeignet, das über die Abbildungskraft Gesagte zu verdeutlichen. Die Abbildungen sind Vorstellungen, die von der Gegenwart der Objekte, d. h. unmittelbar von den Objekten selbst herrühren[2]). Natürlich ist das nicht in dem Sinne gemeint, als ob hier der spontane Charakter der bildenden Kraft aufgehoben werden sollte; letztere ist ja nicht einfach mit den empfindenden Sinnen identisch, sondern ist facultas formandi, das formgebende (bildende) Element, das zu dem Stoffe der Empfindungen hinzukommt. Ferner wird von ihr ausdrücklich gesagt: „Das Vermögen der Abbildung eines sinnlichen, gegenwärtigen Obiects ist das fundament. Darnach werden Nachbildungen und Vorbildungen gemacht; Einbildungen aber nach ihrer analogie natürlicher Weise, bisweilen wieder oder ohne sie willkührlicher oder Vernünftiger Weise. Der subiective Grund der Nachbildungen ist auch der Grund der Vorbildung. Alle diese actus setzen das materiale aus den Sinnen voraus"[3]). Diesen fundamentalen Charakter erhält die „Abbildung" des Anwesenden nur dadurch, daß in ihr primär dasjenige Seiende zugänglich wird, das wir als pures Vorhandenes nur betrachten. Wir sagen etwa „Die Unglücksstätte bot ein Bild der Verwüstung" nur dann, wenn wir an dem, worauf wir gerichtet sind, nur betrachtend, etwa als Zuschauer beteiligt sind, nicht wenn wir z. B. helfend Hand anlegen oder verzweifelnd auf die Trümmer starren[4]). Das „Abbilden" in diesem Sinne des betrachtenden Begegnenlassens eines nur noch Vorhandenen ist also schon eine ganz bestimmte Weise des Verhaltens zu Seiendem überhaupt und braucht durchaus nicht selbstverständlich das Fundament zu sein, von dem das einbildende Verhalten zu Zukunft und Vergangenheit abzuleiten wäre. Doch bleibt der Ansatz der θεωρία, des an-

1) Handschr. Nachlaß Bd. II, Nr. 313 a, 314, 315 (= Refl. I Nr. 142, 134, 136).

2) Nr. 314 (= Refl. I Nr. 134).

3) Nr. 315 (= Refl. I Nr. 136).

4) Dies Beispiel des Zuschauers gibt zwar das Phänomen des bloßen Betrachtens nicht ganz rein — es ist ein Übergangsphänomen zwischen umsichtiger Auslegung und Aussage über Vorhandenes (vgl. M. Heidegger, Sein und Zeit, 1. Hälfte, Halle 1927, § 33, S. 158) —, macht aber gerade dadurch den abkünftigen Charakter dieses Phänomens deutlich.

schauenden Betrachtens als der Grundart des Verhaltens zu Seiendem bei Kant undiskutiert und wird selbstverständlich beibehalten. Daneben melden sich dann, gerade in der Anthropologie „in pragmatischer Hinsicht", also in den Zusammenhängen, wo weniger von strenger Wissenschaft als von praktischer Menschenkenntnis die Rede ist, andere Seinsbezüge, die aber entweder nicht theoretisch zum Gegenstand werden oder von dem selbstverständlichen Grundansatz aus eine Umdeutung erfahren. Schon in Kants Beispiel von dem Fremden in der Peterskirche handelt es sich nicht mehr um ein bloßes Betrachten, sondern um ein bestürztes Überwältigtwerden von der Überfülle der Pracht, wobei die Unzulänglichkeit der abbildenden Einbildungskraft erfahren wird. Auf dies Phänomen kommt die Kr. d. U. zurück [1]). Jetzt ist zu zeigen, wie Kant Nachbildung und Vorbildung aus der Abbildung ableitet.

Das Vermögen der Vergegenwärtigung von Vergangenem ist „das Vermögen der Nachbildung, nach welchem mein Gemüt die Vorstellungen der Sinne aus den vorigen Zeiten herbeizieht und sie mit den Vorstellungen der gegenwärtigen verknüpft" [2]). Auf dieser Verknüpfung mit den gegenwärtigen Vorstellungen (den Vorstellungen von anwesenden Gegenständen) liegt bei Kant der Nachdruck; die Nachbildungskraft oder facultas imaginandi ist für ihn das Vermögen der Reproduktion durch Assoziation. Ist die Reproduktion eine willkürliche, so handelt es sich um Erinnerungsvermögen oder Gedächtnis (beide werden nicht klar geschieden). „Das Vermögen, sich vorsätzlich das Vergangene zu vergegenwärtigen, ist das Erinnerungsvermögen, und das Vermögen, sich etwas als zukünftig vorzustellen, das Vorhersehungsvermögen. Beide gründen sich, sofern sie sinnlich sind, auf die Assoziation der Vorstellungen des vergangenen und künftigen Zustandes des Subjekts mit dem gegenwärtigen, und obgleich nicht selbst Wahrnehmungen, dienen sie zur Verknüpfung der Wahrnehmungen in der Zeit, das, was nicht mehr ist, mit dem, was noch nicht ist, durch das, was gegenwärtig ist, in einer zusammenhängenden Erfahrung zu verknüpfen" [3]). Im Verhältnis zu der großen Bedeutung, die Kant ihr zuschreibt, wird die Einbildungskraft als Vermögen der Assoziation, d. h. das „sinnliche Dichtungsvermögen der Beigesellung" in der Anthropologie sehr kurz abgetan: „Das Gesetz der Assoziation

1) Vgl. unten S. 461 [151] f.

2) Pölitz S. 150. — Vgl. Wolff, Psychol. empir. §§ 173—233 (De memoria, oblivione et reminiscentia) und Baumgarten, Metaph. §§ 579—588 (Memoria).

3) Anthrop. § 34, S. 86 f.

ist: empirische Vorstellungen, die nacheinander oft folgten, bewirken eine Angewohnheit im Gemüt, wenn die eine erzeugt wird, die andere auch entstehen zu lassen“ [1]). Kant erklärt, daß eine physiologische Erklärung hiervon vergeblich sei, und macht später noch folgende Anmerkung: „Wie es zugehe, daß wir oft im Traume in die längst vergangene Zeit versetzt werden, mit längst Verstorbenen sprechen, dieses selbst für einen Traum zu halten versucht werden, aber doch diese Einbildung für Wirklichkeit zu halten uns genötigt sehen, wird wohl immer unerklärt bleiben. Man kann aber wohl für sicher annehmen, daß kein Schlaf ohne Traum sein könne, und wer nicht geträumt zu haben wähnt, seinen Traum nur vergessen habe“ [2]). Zu dieser Annahme kommt Kant, weil die Reihe der Assoziationsvorstellungen eine ununterbrochene sein muß. Auch ein Überspringen ist nicht möglich: „Diese Nachbarschaft geht öfters sehr weit, und die Einbildungskraft geht vom Hundertsten aufs Tausendste oft so schnell, daß es scheint, man habe gewisse Zwischenglieder in der Kette der Vorstellungen gar übersprungen, obgleich man sich ihrer nur nicht bewußt geworden ist, so daß man sich selbst öfters fragen muß: wo war ich? von wo war ich in meinem Gespräch ausgegangen und wie bin ich zu diesem Endpunkte gelangt?“ [3])

Ausführlicher handelt Kant von der Vorbildungskraft (facultas praevidendi, Vorhersehungsvermögen) [4]). „Obgleich das Künftige in mir keinen Eindruck und also kein Bild macht, sondern nur das Gegenwärtige, so kann man sich vorher doch von dem Künftigen ein Bild machen, und sich etwas vorher einbilden. Z. B. Man stellt sich die Gestalt vor, in welcher man sein wird, wenn man eine Rede halten will. — Wie ist aber eine Vorbildung des Künftigen möglich?“ Kant löst die Schwierigkeit durch den Hinweis darauf, daß man aus dem Gegenwärtigen, ebenso wie ins Vergangene, auch ins Zukünftige gehen könne. „Gleichwie der gegenwärtige Zustand auf den vergangenen folgt, ebenso folgt auf den gegenwärtigen der

1) Anthrop. § 31, S. 78. 2) § 37, S. 98.

3) Anthrop. § 31, S. 78 f. Ähnlich Starke S. 109—111. — Man vergleiche mit Kants spärlichen Andeutungen die weitschweifigen Untersuchungen über das Assoziationsgesetz und die damit zusammenhängenden Fragen der empirischen Psychologie bei Wolff und Baumgarten sowie bei Tetens, Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwickelung, Leipzig 1777, und gar bei Maaß, a. a. O.

4) Fehlt bei Wolff. Baumgarten erörtert praevisio (Metaph. §§ 595—605) und praesagitio (das Vermögen, das Zukünftige zu erwarten, §§ 610—618) in verschiedenen Abschnitten. Beide verhalten sich zueinander wie phantasia (Reproduktion) zu memoria (Rekognition) (§ 611).

künftige. Dieses geschieht nach Gesetzen der Imagination“ [1]), d. h. nach dem Gesetz der Assoziation. Dies ist eigentlich das Gesetz der Nachbildungskraft, doch ist die Vorbildungskraft nur eine Anwendung davon [2]). „Ein Kind, das an einer Lichtflamme sich verbrannt hat, erwartet denselben Schmerz, wenn ihm die Flamme wieder genähert wird. Dies geschieht per legem associationis idearum. Man sieht die reproduzierte Vorstellung des Schmerzes als etwas auf die bemerkte Annäherung des Lichts folgendes oder künftiges voraus“ [3]). „Das Voraussehen ist umso sicherer, je öfter wir derartiges schon gesehen haben“ [4]). „Das empirische Voraussehen ist die Erwartung ähnlicher Fälle (exspectatio casuum similium) und bedarf keiner Vernunftkunde von Ursachen und Wirkungen, sondern nur der Erinnerung beobachteter Begebenheiten, wie sie gemeiniglich aufeinander folgen, und wiederholte Erfahrungen bringen darin eine Fertigkeit hervor“ [5]). Sehr charakteristisch sind Kants Beispiele; er nennt Wettervoraussagen, auf die er allerdings nicht viel gibt [6]), und sagt später, nachdem er ausführlich Ahndung, Wahrsagerei u. dgl. als Hirngespinste erörtert hat: „Es gibt sonst keine so sichere und doch in so große Weite hinaus erstreckte Wahrsagungswissenschaft als die Astronomie, welche die Umwälzungen der Himmelskörper ins Unendliche vorherverkündigt“ [7]). Es zeigt sich in diesen der Natur entnommenen Beispielen, daß Kant das Voraussehen der Zukunft identifiziert mit der induktiven Erkenntnis von Naturgesetzen, oder aber daß er es für ein Hirngespinst, d. h. für ein Verhalten zu einem Nichtseienden erklärt. Das Seiende der Natur ist aber dasjenige, was immer ist; also ist das angebliche Verhalten zur Zukunft entweder ein Verhalten zum Immerseienden der Natur (und dies ist das einzige echte Verhalten zur Zukunft), oder es ist ein Verhalten zu Nichtseiendem. Das Voraussehen der Zukunft, das Kant als echt anerkennt, hat also dieselbe Struktur wie das „Abbilden“ des Gegenwärtigen, ist *θεωρία* des Immerseienden, Vorhandenen; nur daß etwa in dem Beispiel der astronomischen Vorausberechnung aus dem konkreten Anschauungsbild eine abstrakte „Theorie“ geworden ist. Die Vorbildung ist so als ein abkünftiger Modus der Abbildung charakterisiert.

1) Pölitz S. 151.

2) Handschr. Nachlaß Bd. II, Nr. 225 (= Refl. I Nr. 64).

3) Aus Erläuterungen zu Baumgartens Metaphysik, 1756, bei Reicke Blatt C 9, 1. Heft, S. 156.

4) Ebd. S. 157.

5) Anthrop. § 35, S. 92.

6) Ebd.

7) § 36, S. 96.

Wie aber kommt die Ableitung zustande? Wenn nach einem Naturgesetz zwei Vorgänge, etwa das Berühren einer Flamme und eine Schmerzempfindung, immer zusammen vorkommen, dann wird die Vorstellung des einen so mit der des anderen assoziiert, daß mit dem Auftreten der einen auch die andere auftritt. Dadurch wird der Schritt von der Vorstellung eines Gegenwärtigen zu der eines Künftigen möglich. Erkenntnis der Zukunft kann also nur stattfinden auf Grund der Kenntnis eines (nicht notwendig ausdrücklich formulierten) Naturgesetzes. Kant ist mit dieser These durchaus im Recht, solange das Zukünftige verstanden wird als zukünftig Vorhandenes, d. h. Vorhandenes, das nur im Abfluß der Zeit noch aussteht. Die Einbildungskraft ist aber nicht primär das Vermögen des theoretischen Vorausberechnens, sondern ein Vermögen der Anschauung. Es gibt einen ursprünglicheren Blick in die Zukunft, der bei Kant gar nicht eigentlich zum Problem gemacht wird, z. B. wenn ein Staatsmann sich die künftigen Erfolge seiner Politik ausmalt. Wenn wir nach der Struktur dieser „Vorbildung" fragen, dürfen wir uns nicht etwa auf den Standpunkt eines künftigen beobachtenden Historikers stellen, der burteilt, ob alles so wie erwartet eingetroffen ist; wenn wir dazu auch überhaupt die Möglichkeit hätten, würden wir doch von dort aus nie die Struktur der „Vorbildung" als solcher sehen. Diese läßt es ja gerade offen, ob das Vorausgesehene eintrifft. Das bedeutet aber: der „Gegenstand" der Vorbildung hat nicht den Charakter des Vorhandenen und nun theoretisch oder praktisch Verfügbaren. Der Politiker sieht nicht auf etwas, was er als Unbeteiligter betrachten kann, sondern auf etwas, woran er ganz persönlich interessiert ist in dem Sinne, daß es dabei um die eigensten Möglichkeiten seines Seins als Politiker geht. Kant hat die Bedeutung des Zukünftigen und des Gewärtigens der Zukunft ontisch sehr wohl gesehen: „Dieses Vermögen (das Vorhersehungsvermögen) zu besitzen, interessiert mehr als jedes andere: weil es die Bedingung aller möglichen Praxis und der Zwecke ist, worauf der Mensch den Gebrauch seiner Kräfte bezieht. Alles Begehren enthält ein (zweifelhaftes oder gewisses) Voraussehen dessen, was durch diese möglich ist. Das Zurücksehen aufs Vergangene (Erinnern) geschieht nur in der Absicht, um das Voraussehen des Künftigen dadurch möglich zu machen: indem wir im Standpunkte der Gegenwart überhaupt um uns sehen, um etwas zu beschließen oder worauf gefaßt zu sein" [1]). Noch deutlicher

1) Anthrop. § 35, S. 91 f.; vgl. Handschr. Nachlaß Bd. II, Nr. 389 (= Refl. I Nr. 183).

wird Kant an anderer Stelle: „Die Gegenwart ist vorüberfließend, das Vergangene kann kein Interesse bei sich führen, also ist es die Zukunft, die unser ganzes Interesse enthält. Man sagt unrichtig, der Mensch vergnüge sich an der Gegenwart, ob schon etwas noch in der Zukunft ist. Einer vergnügt sich am heutigen Tage, aber an dem, was er vom heutigen Tage noch in der Zukunft hat. — Alles setzt sein Vergnügen in die entfernteste[n] Zukunft; wir haben für die ganze Tätigkeit unserer Seele keine andern Triebfedern, als die, welche Hoffnung hervorbringt. Alles Gegenwärtige interessiert nur, weil es mit dem Keime vom Künftigen geschwängert ist“ [1]). Gleichwohl hat Kant die „Vorbildungskraft“ nicht in ihrem Vorrang, der ihr in der Struktur des zeitlichen Daseins zukommt, ontologisch zum Problem gemacht. Sie „ist der Ordnung nach nicht die erste Gemütskraft. Denn vor der prävidierenden geht die reproduktive Einbildungskraft“ [2]).

Die letztere, d. h. die Nachbildungskraft, wird denn auch bei Kant als dasjenige Vermögen gefaßt, das durch „Wiederhervorführung“ vergangener Vorstellungen die Erkenntnis der Übereinstimmung des Immerseienden mit sich selbst in Gegenwart und Vergangenheit ermöglicht. Auch die Erinnerung wird von außen her interpretiert, nämlich aus der Konstatierung der Übereinstimmung der gegenwärtigen Vorstellung mit der erinnerten ursprünglichen. Diese Konstatierung ist dem ursprünglichen Phänomen der Erinnerung durchaus fremd. So kann sich jemand an die „gute alte Zeit“ erinnern und dabei sich völlig darüber täuschen, daß diese Zeit ein ganz anderes Aussehen hatte, als sie noch „Gegenwart“ für ihn war [3]). In der Struktur der Erinnerung selbst wird man so etwas wie Täuschung nie finden, ebensowenig wie „objektive“ Gewißheit. Dergleichen findet sich freilich auch nicht im primären Phänomen der „Abbildung“; es erscheint erst dann, wenn man den intentionalen Gegenstand des jeweiligen Aktes als das vorhandene Produkt eines Herstellens interpretiert. Wird das Abgebildete als ein durch die Abbildung hergestelltes Abbildding, das Erinnerte als ein durch die Erinnerung irgendwo im chronologischen Schema lokalisiertes Objekt-

1) Starke S. 188 f.

2) Dohna, Anthrop. S. 126. — Die Zeitlichkeit als Zukunft bleibt für Kant Problem: „Das Künftige ist der (fortgesetzte) Lauf der Welt: Des Vergangenen und Gegenwärtigen, nur im Nebel. Nur die Zukunft scheint uns wichtig. Woher mag das kommen und was mag es bedeuten?“ (Handschr. Nachlaß Bd. II, Nr. 389, = Refl. I Nr. 183.)

3) Vgl. Starke S. 114.

ding verstanden, dann lassen sich diese Produkte miteinander vergleichen, und die objektive Richtigkeit bzw. Täuschung kann konstatiert werden. So zeigt sich, daß der Gegenstand der Erinnerung von Kant interpretiert wird als ein sekundäres Nachbildding, nachgebildet nach dem durch eine frühere Anschauung hervorgebrachten Abbildding. Natürlich soll das nicht heißen, daß Kant sich den Gegenstand der Erinnerung stets als ein körperliches Ding vorgestellt habe; „Ding" ist ein Vorhandenes im weitesten Sinne, mag man es sich nun als Physisches, Psychisches oder wie immer vorstellen. Und weil die Seelenvermögen selbst aus den jeweils von ihnen geschaffenen Gebilden interpretiert werden, ergibt sich so die Nachbildungskraft als aus der Abbildungskraft hergeleitetes Vermögen.

Diese Ableitung, d. h. der Schritt vom direkten Anschauungsbild zur Erinnerung, wird wiederum durch das Gesetz der Assoziation der Vorstellungen möglich. Es könnte darum so scheinen, als wäre für Kant die Vergegenwärtigung des Künftigen mit der des Vergangenen identisch. Kant erörtert den Unterschied beider nicht genauer; er gibt nur an, daß die erstere eine Anwendung der letzteren sei. In der Tat gewinnen wir eine ursprünglichere Anschauung vom Vergangenen als vom im Abfluß der Zeit noch Ausstehenden. Denn obwohl beide Vermögen auf der Assoziation beruhen, tun sie es doch in verschiedener Weise. Das Gegenwärtigen eines noch Ausstehenden wird nur dadurch möglich, daß wir zuvor durch Reproduktion von Vergangenem und Vergleichung des Vergangenen mit dem Gegenwärtigen eine allgemeine Regel gewonnen haben, durch die zwei Vorstellungen assoziiert werden (z. B. Berührung einer Flamme und Schmerz); erst dann können wir mit Fug aus der gegenwärtigen Vorstellung die des assoziierten Ausstehenden „vorhersagen". Die Reproduktion des Vergangenen ihrerseits kann aber nun nicht schon Reproduktion voraussetzen; die Bedingung ihrer Möglichkeit muß eine ursprünglichere sein. Die Reproduktion wird nicht auf Grund einer durch Reproduktion gewonnenen allgemeinen Regel vollzogen; wir schließen nicht: „ich empfinde Schmerz, also habe ich eine Flamme berührt". Vielmehr setzt jede allgemeine Regel schon voraus, daß ich die Möglichkeit habe, auf meine früheren Erfahrungen zurückzukommen. Die Einbildungskraft als das Vermögen der Reproduktion ist also die dem Subjekt eignende Möglichkeit des Seins bei seiner eigenen „Vergangenheit" auf Grund seiner Gewesenheit. Daher ist sie „das, was den Vorrat der Vorstellungen in sich enthält". Diese Bedingung der Möglichkeit der Reproduktion hat Kant in der Anthropologie nicht weiter erörtert. Er betont nur das

Wunderbare und Unbegreifliche an ihr[1]). In der Kr. d. r. V. erscheint die „produktive Einbildungskraft" als die ontologische Bedingung der Möglichkeit ontischer Reproduktion. Durch sie wird zugleich Assoziation überhaupt möglich; dies muß Kant meinen, wenn er einmal sagt, „daß wir beym sprechen immer eine Streke zurük und eine voraus sehen, ohne welches keine Verknüpfung seyn würde"[2]). Assoziierend ist das „Subjekt" gleichsam außer sich, und zwar sowohl sich selbst schon voraus als noch hinter sich selbst zurück. —

Die an der Zeit orientierte Einteilung der bildenden Kraft in Abbildungs-, Nachbildungs- und Vorbildungskraft ist aber keine erschöpfende. Kant fährt in der Metaphysik fort: „Dieser Unterschied der bildenden Kraft betrifft die Zeit. Es gibt aber noch einen andern Unterschied, nach welchem wir noch zwei Vermögen der bildenden Kraft bekommen. Diese Vermögen sind das Vermögen der Einbildung und das Vermögen der Gegenbildung"[3]). Ein besonderes Unterscheidungsprinzip scheint hier nicht zugrunde zu liegen[4]). Die folgenden Tätigkeiten der bildenden Kraft scheinen mit der Zeit nichts zu tun zu haben[5]).

Das Vermögen der Einbildung wird in der Metaphysik streng von der bildenden Kraft überhaupt und besonders von der Imagination oder Nachbildungskraft[6]) unterschieden. Es heißt auch „Phantasie", ist aber nicht ohne weiteres identisch mit dem sonst bei Kant üblichen Begriff der Phantasie, für die vor allem ihre Zügellosigkeit charakteristisch ist. „Das Vermögen der Einbildung ist das Vermögen, Bilder aus sich selbst, unabhängig von der Wirklichkeit der Gegenstände hervorzubringen, wo die Bilder nicht aus der Erfahrung entlehnt sind. Z. E. ein Baumeister fingiert sich, ein Haus

---

1) Starke S. 140.

2) Handschr. Nachlaß Bd. II, Nr. 390 (= Refl. I Nr. 155).

3) Pölitz S. 151 f.

4) Für R. Schmidts (a. a. O. S. 8) Vermutung, diese Einteilung (er rechnet auch die nachher zu besprechende „Ausbildung" mit hinzu) habe „eine räumliche Nuance", findet sich bei Kant keinerlei Andeutung. Kant denkt wohl gar nicht an eine eigentliche Einteilung. Schmidt sagt: „Wir haben es offenbar mit einem Vorstadium jener Lehre der Transzendentalphilosophie zu tun, die auch den Raum zu einer Domäne der Einbildungskraft macht." Damit bringt er gewaltsam Raum und Zeit in eine äußerliche Parallelität, während Kant einen Primat der Zeit über den Raum kennt. Freilich können die räumlichen Charaktere des Ein, Gegen, Aus nicht zufällig sein; doch schließen sie einen zeitlichen Sinn auch dieser Funktionen der Einbildungskraft nicht aus.

5) Vgl. auch Handschr. Nachlaß Bd. II, Nr. 344 (= Refl. I Nr. 137).

6) Vgl. Pölitz S. 151.

zu bauen, was er noch nicht gesehen hat“ [1]). Als willkürliches Vermögen heißt diese „Einbildungskraft“ im engeren Sinne auch „Dichtkunstvermögen“ [2]) und ist das Vermögen einer „vorsätzlichen Schöpfung neuer Gedanken ohne alle Gegenstände“ [3]). Sie ist die Grundlage des Ersinnens als einer Weise der Erfindung: „Ersinnen heißt von etwas Schöpfer sein, durch die Sinne gänzlich der Urheber einer Sache sein“ [4]). In der Anthropologie erscheint sie wieder als imaginatio plastica oder „sinnliches Dichtungsvermögen der Bildung“: „Ehe der Künstler eine körperliche Gestalt (gleichsam handgreiflich) darstellen kann, muß er sie in der Einbildungskraft verfertigt haben, und diese Gestalt ist alsdann eine Dichtung, welche, wenn sie unwillkürlich ist (wie etwa im Traume), Phantasie heißt und nicht dem Künstler angehört; wenn sie aber durch Willkür regiert wird, Komposition, Erfindung genannt wird“ [5]). Weiterhin heißt es, daß der Künstler „nach Bildern arbeitet“, die der Natur mehr oder weniger ähnlich sind [6]). Unter „Kunst“ ist jedoch nicht nur „schöne Kunst“ verstanden; daher ist diese Einbildung nicht einfach mit der Einbildung schöner Natur- und Kunstgegenstände gleichzusetzen, von der die Kritik der ästhetischen Urteilkraft handelt. Kant meint vielmehr die zum Herstellen aller Art gehörige Phantasie. Sie wird bei Wolff [7]) als wesentlichste Erscheinungsform der produktiven Einbildungskraft (facultas fingendi) erörtert. Der Begriff der produktiven Einbildungskraft enthält jedoch immer schon die Orientierung am sinnlichen Empfindungsstoff, aus dem sie ein neues phantasma herstellt. Für das Herstellen selbst aber ist ein eigentümliches Einbilden mitkonstitutiv, das also nicht aus dem Herstellen verständlich gemacht werden kann, sondern seine Möglichkeit allererst begründet. Wenn Kant das Vermögen der „Einbildung“ hier als ein besonderes Vermögen erörtert, ohne auf die Zusammensetzung des Stoffes der Sinne zu reflektieren, hat er vielleicht die Vorgängigkeit dieses Einbildens vor allem faktischen Komponieren und Produzieren im Auge [8]).

1) Pölitz S. 152. 2) S. 153. 3) Dohna, Anthrop. S. 117.
4) Ebd. S. 118. 5) Anthrop. § 31, S. 76. 6) § 31, S. 76 f.
7) Psychol. empir. §§ 148—151.
8) Der Terminus „Erfindung“ ist darum ursprünglicher als „Komposition“. — Die Einbildungskraft, die Kant in der rationalen Psychologie den Tieren zuspricht, ist offenbar von hier aus zu verstehen. Wenn er die nur sinnliche und nicht vernünftige Tierseele bestimmt sein läßt durch Einbildungskraft, dann meint er diejenige, die ein herstellendes Verhalten ermöglicht, wie wir es z. B. bei Spinnen beobachten. Obwohl wir bei Tieren ein Vorstellungsvermögen voraussetzen müssen,

Das Vermögen der Gegenbildung ist das „Vermögen der Charakteristik". „Gegenbild ist ein Mittel, das Bild des anderen Dinges hervorzubringen. So sind Worte Gegenbilder der Sachen, um die Vorstellungen der Sache sich zu konzipieren. Weil es also Bilder vorstellt, so gehört es zur Sinnlichkeit, obgleich die Bilder nicht durch den Einfluß der Gegenstände, sondern aus uns selbst kommen; aber der Form nach gehöret es doch zur Sinnlichkeit"[1]). Was ist hier unter „Bild" verstanden? Wir kennen bisher zwei Arten von „Bildern": 1. Bild = primäres Anschauungsbild, 2. Bild = hergestelltes Abbild eines Anschaubaren. Hier kann keines von beiden gemeint sein; vielmehr ist 3. Bild = Zeichen. Wenn Worte als „Bilder" für Sachen verstanden werden, dann meldet sich hier vielleicht der ursprüngliche Sinn der Rede, die die Tendenz hat, das jeweils Beredete für den Hörer „sichtbar" zu machen. Wahrscheinlich aber hat Kant das geschriebene oder gedruckte „Wortbild" im Auge. Ein „Wortbild" nun ist zwar ein direktes Anschauungsbild, doch nicht das der gemeinten Sache, sondern nur eben des Wortes als dieses geschriebenen oder gedruckten Dinges, nicht einmal des Wortes, wie es etwa Gegenstand der Grammatik ist. Für die gemeinte Sache ist das Wort auch nicht Abbild, es sei denn, daß es sich um Bilderschrift handelte. Unsere Schrift gebraucht nicht Bilder, sondern Buchstaben, „Schriftzeichen", „Charaktere". Die Einbildungskraft gilt also als das Vermögen, durch solche Zeichen eine Sache zu bezeichnen; sie ist, wie es sonst auch heißt, facultas signandi (signatrix), Bezeichnungsvermögen[2]). Dies Vermögen gehört bei Kant meist zu den Arten der Einbildungskraft[3]); einmal wird es neben der Einbildungskraft und der facultas componendi als zum spontanen Teil der Sinnlichkeit gehörig genannt[4]). In der Anthropologie wird es einfach hinter der Einbildungskraft abgehandelt[5]) und soll wohl zu

---

sind wir doch „gar nicht genötiget, bei den Tieren Überlegung anzunehmen, sondern wir können dieses alles aus der bildenden Kraft herleiten. Wir eignen demnach diesen Wesen ein Empfindungsvermögen, Imagination usw. zu, aber alles nur sinnlich als unteres Vermögen, und nicht mit Bewußtsein verbunden". (Pölitz S. 220 f. Vgl. Dohna, Anthrop. S. 126, Metaph. S. 616. Ferner Wolff, Metaph. §§ 789, 794, 869—872, 888—898, 901, 921—927; Baumgarten, Metaph. §§ 792—795).

1) Pölitz S. 152.

2) Vgl. Wolffs significatus hieroglyphicus, Psychol. empir. §§ 151 ff., und Baumgartens facultas characteristica, Metaph. §§ 619—623.

3) Pölitz S. 152; Starke S. 195; Dohna, Anthrop. S. 129, Metaph. S. 596; Handschr. Nachlaß Bd. II, Nr. 313 a, 314, 344 (= Refl. I Nr. 142, 134, 137).

4) Pölitz S. 141.

5) Anthrop. § 38 f., S. 98—106.

dieser gehören. Es wird definiert als „das Vermögen der Erkenntnis des Gegenwärtigen als Mittel der Verknüpfung der Vorstellung des Vorhergesehenen mit der des Vergangenen“ [1]). Zu dieser dunklen Definition gibt Kant keinerlei Erläuterung. Vielleicht ist seine Meinung die: die Vorstellung eines Gegenwärtigen überhaupt verknüpft die des Künftigen und die des Vergangenen; sie ist mit der, die ich gleich haben werde, und der, die ich eben gehabt habe, durch Assoziation verknüpft und stellt dadurch die Kontinuität des gesamten Erfahrungszusammenhanges her. Nun kann es sein, daß diese Vorstellung eines Gegenwärtigen eine solche ist, die ich absichtlich nur zu dem Zwecke hervorrufe, um „weiterzukommen“, um von ihr zu der nächsten, die ich gleichsam schon voraussehe, übergehen zu können. Dann hat die Vorstellung des Gegenwärtigen gar keine selbständige Bedeutung, sondern weist von vornherein schon wieder von sich weg zu der kommenden, der „bezeichneten“. Der Gegenstand einer solchen Vorstellung ist ein Zeichen. Die Einbildungskraft als Bezeichnungsvermögen ist dann das Vermögen, ein angeschautes Vorhandenes als ein von sich wegweisendes Zeichen zu verstehen; nur dadurch, daß sie dies ist, ist sie zugleich das Vermögen, ein Zeichen herzustellen, etwas zu bezeichnen. Diese Funktion der Einbildungskraft setzt aber voraus, daß die Einbildungskraft die Möglichkeit hat, sich selbst, indem sie noch das Zeichen gegenwärtigt, gewissermaßen voraus zu sein, sich selbst vorwegzueilen; sonst würde sie nie und nimmer verstehen können, was das von sich wegweisende Zeichen denn eigentlich will. Und ein Zeichending, das von einem Subjekt angestarrt würde, ohne daß dieses schon im voraus so etwas wie „Zukünftiges“ verstanden, gesichtet, „vorhergesehen“ hätte, würde für dies Subjekt ein bloßes Ding und niemals ein Zeichen sein. Es ist schwerlich auszumachen, ob Kant dies oder ähnliches im Auge gehabt hat; jedenfalls ist kaum einzusehen, was sonst die zeitlichen Bestimmungen des „Vorher“ und „Vergangen“ in seiner Definition des Bezeichnungsvermögens sollen. Zugleich wird deutlich, daß auch die scheinbar nicht-zeitlichen Tätigkeitsweisen der Einbildungskraft vielleicht doch irgendwie mit der Zeit zu tun haben [2]).

Statt einer genaueren Analyse des Vermögens der Gegenbildung selbst bringt Kant eine ausführliche Erörterung der Arten von Zeichen, die im praktischen Leben vorkommen. Auch hier kennt er verschiedene Einteilungen. Im Hinblick auf die Zeit unterscheidet

1) Anthrop. § 38, S. 98.

2) Über Zeichen überhaupt vgl. Heidegger, a. a. O. § 17, S. 76 ff.

er demonstrative, rememorative und prognostische Zeichen[1]). Die Anthropologie[2]) kennt 1. willkürliche, 2. natürliche Zeichen (z. B. Krankheitssymptome, historische Denkmäler), 3. Wunderzeichen, die als Aberglaube abgetan werden. Zu den willkürlichen Zeichen gehören insbesondere die Charaktere und Symbole, mit deren Unterscheidung sich Kant öfters beschäftigt[3]). Charaktere sind solche Zeichen, die, wie Buchstaben, an sich gar nichts bedeuten, sondern nur durch Assoziation auf Anschauungen und durch diese auf Begriffe führen; Symbole dagegen liefern selbst schon Anschauungen, sind aber dadurch Zeichen, daß diese Anschauungen in einer Analogie mit Begriffen stehen und dadurch auf diese Begriffe hinweisen. Sie ermöglichen so für Begriffe, von denen eine rein intellektuelle Erkenntnis unmöglich ist, eine symbolische oder figürliche Erkenntnis (cognitio speciosa).

In der Kr. d. r. V. und der Kr. d. U. spielt die Einbildungskraft als Darstellungsvermögen eine wesentliche Rolle; in den anthropologischen Zusammenhängen wird sie als solches nicht erörtert. In der Kr. d. U.[4]) hat Kant eine Zusammenfassung der verschiedenen Darstellungsweisen gegeben, für die hier der geeignete Ort ist. Unter „Darstellung" versteht Kant die Handlung, die (objektive) Realität von Begriffen durch Beiordnung von Anschauungen darzutun, also die Begriffe irgendwie zu versinnlichen. „Alle Hypotypose (Darstellung, subjectio sub adspectum) als Versinnlichung ist zwiefach: entweder schematisch, da einem Begriffe, den der Verstand faßt, die korrespondierende Anschauung a priori gegeben wird; oder symbolisch, da einem Begriffe, den nur die Vernunft denken, und dem keine sinnliche Anschauung angemessen sein kann, eine solche untergelegt wird", welche aber mit dem Begriff „bloß der Form der Reflexion, nicht dem Inhalte nach übereinkommt"[5]). Es zeigt sich also, daß das Darstellungsvermögen sich zum Teil mit dem Bezeichnungsvermögen deckt, insofern beide symbolisieren. Doch leistet das letztere daneben auch bloße „Charakterismen", die von allen „Hypotyposen" verschieden sind; das Darstellungsvermögen andererseits ist auch Vermögen des Schematismus und ermöglicht als

1) Starke S. 196 u. 200. 2) § 39, S. 100.

3) Z. B. Anthrop. § 38, S. 99; auch in einer von Erdmann mitgeteilten Stelle aus einer in Königsberg befindlichen Nachschrift von Kants Metaphysikkolleg, die von der sonst parallel gehenden, aber hier textlich verwirrten Pölitzschen Ausgabe abweicht, Philos. Monatshefte XIX, 1883, S. 133 Anm. 1.

4) § 59, S. 211—213.

5) S. 211.

solches Bilder im eigentlichen Sinne, d. h. nicht Zeichen[1]). Auf die schematisierende Einbildungskraft ist später ausführlich zurückzukommen; hier ist nur der Begriff des Symbols zu verdeutlichen.

Im Unterschied vom Schema enthält das Symbol keine direkte, sondern nur eine indirekte Darstellung des Begriffs; die Darstellung geschieht nicht „demonstrativ", sondern nur „vermittelst einer Analogie". Das eigentliche Vermögen der Darstellung ist hier nicht die Einbildungskraft, sondern die Urteilskraft; das Problem des Verhältnisses beider ist später zu erörtern. Die Urteilskraft hat ein doppeltes Geschäft: „erstlich den Begriff auf den Gegenstand einer sinnlichen Anschauung, und dann zweitens die bloße Regel der Reflexion über jene Anschauung auf einen ganz anderen Gegenstand, von dem der erstere nur das Symbol ist, anzuwenden"[2]). Wenn z. B. eine vorgestellte Handmühle einen despotischen Staat symbolisch darstellen soll, so mache ich den darzustellenden Begriff zum Prädikat für den sinnlichen Gegenstand: „Diese Handmühle ist ein despotischer Staat." Dabei wende ich nicht das in der angeschauten Handmühle sinnlich Gegebene, auch nicht etwas im allgemeinen Begriff „Handmühle" Enthaltenes, sondern die allgemeine Regel der Reflexion darüber auf den despotischen Staat an, den ich auf diese Weise indirekt erkenne, indem ich ihn symbolisch darstelle. Ich reflektiere über die Handmühle und über den despotischen Staat in derselben Weise, indem ich bei beiden mein Augenmerk auf die Art der daran vorfindlichen Kausalität richte: wie die Handmühle, so wird auch der despotische Staat durch eine ihn leitende Gewalt beherrscht[3]).

Es ist zu beachten, daß durch die symbolische ebenso wie durch die schematische Darstellung, wenn auch noch so indirekt, ein vorhandener Gegenstand erkannt wird. Daß das Symbol, wenigstens in der Kunst, nicht einen Verstandes-, sondern einen Vernunftbegriff darstellt, scheint daran nichts zu ändern. Das Erkennen wird nur vom theoretischen zum „praktischen" modifiziert, oder auch „das theoretische Vermögen mit dem praktischen auf gemeinschaftliche und unbekannte Art zur Einheit verbunden"[4]). Später ist zu zeigen, daß die darstellende Einbildungskraft im Dienste der Vernunft keineswegs Seiendes gegenwärtigt, das wie das im theoretischen Erkennen Erkannte nur vorhanden ist.

1) Freilich wird zwischen Bild und Zeichen nicht streng geschieden, vgl. unten S. 421 [111] ff.

2) Kr. d. U. S. 212.

3) Vgl. S. 212.

4) Vgl. die Erörterung der Symbolisierung des Sittlich-Guten durch das Schöne, S. 213—215.

Außer den genannten Tätigkeiten der Einbildungskraft kennt Kant noch mehrere andere, die alle bloß lose angereiht oder gelegentlich erwähnt werden, aber in keinem systematischen Zusammenhang stehen. So nennt er in der Metaphysik das Vermögen der Ausbildung[1]). „Wir haben nicht allein ein Vermögen, sondern auch einen Trieb, alles auszubilden und zu vollenden. So wie uns Sachen, Geschichten, Komödien oder dergleichen mangelhaft zu sein scheinen, so sind wir unablässig bemüht, es zum Ende zu bringen; man ärgert sich, daß die Sache nicht ganz ist. Dieses setzet ein Vermögen voraus, sich eine Idee des Ganzen zu machen, und die Gegenstände mit der Idee des Ganzen zu vergleichen“[2]). Dies Vermögen kehrt in den Reflexionen[3]) wieder als „der Hang auszubilden (perficiendi)“. Es bedeutet, daß wir, um etwas vollenden, „ausbilden“ zu können, schon Ganzheit und Ende verstanden haben müssen. Aus der Idee eines Ganzen heraus sind wir erst in der Lage, die Teile zusammenzufügen. Im Herstellen des Teiles ist auch hier wieder die Einbildungskraft sich selbst voraus, insofern sie von dem Ganzen her, das sie irgendwie schon „vorhersieht“, auf den Teil zurückkommen muß.

Der Gesichtspunkt, daß alle Tätigkeiten der bildenden Kraft willkürlich oder unwillkürlich sein können, führt dann in der Metaphysik noch zur Abgrenzung zweier besonderer willkürlicher Vermögen, des Gedächtnisses und des Dichtkunstvermögens, die wir als Modifizierungen der Nachbildungskraft und der Einbildungskraft im engeren Sinne schon kennenlernten[4]). Eine unsichere Stellung zur bildenden Kraft nehmen die facultas comparandi und die facultas componendi ein[5]).

Die Anthropologie kennt endlich noch, als eine Art des sinnlichen Dichtungsvermögens neben imaginatio plastica und imaginatio associans, die imaginatio affinitatis, die freilich sehr undeutlich bleibt[6]). Sie ist nicht nur die willkürliche Abart der imaginatio associans, die „copulative Einbildungskraft“[7]), die die Vorstellungen gemäß ihrer begrifflichen Verwandtschaft assoziiert; viel-

---

1) Eine Entsprechung bei Wolff und Baumgarten fehlt.

2) Pölitz S. 152 f.

3) Handschr. Nachlaß Bd. II, Nr. 313 a (= Refl. I Nr. 142).

4) Pölitz S. 153; Handschr. Nachlaß Bd. II, Nr. 373, 339 (= Refl. I Nr. 175, 177).

5) Vgl. Pölitz S. 141 u. 164. Erstere erscheint einmal unter den „nicht in Zeit“ objektiv bestimmenden Tätigkeiten der Einbildungskraft, Handschr. Nachlaß Bd. II, Nr. 344 (= Refl. I Nr. 137).

6) Anthrop. § 31 C, S. 79 f.

7) Handschr. Nachlaß Bd. II, Nr. 326 (= Refl. I Nr. 154).

mehr scheint Kant mit dem Ausdruck „Verwandtschaft“ in der Anthropologie den Ursprung der ungleichartigen Geschwister Verstand und Sinnlichkeit aus einem „gemeinschaftlichen Stamme“ bezeichnen zu wollen; die imaginatio affinitatis ist die Einbildungskraft, insofern die in ihr vollzogene Assoziation zwar als freies sinnliches Spiel, aber doch nicht ohne Mitwirkung des Verstandes erfolgt: sie ist „dem Verstande gemäß“, obgleich nicht „aus dem Verstande abgeleitet“ [1]). In der Handschrift hat Kant diese Art des Dichtungsvermögens zuerst als „intellektuelles Dichtungsvermögen“ bezeichnet, aber dann diesen Ausdruck wieder gestrichen [2]). Offenbar hat er ihm nicht genügt, da gerade gesagt werden sollte, daß dieses Vermögen sowohl intellektuell als sinnlich sei. Kant bemüht sich, mit Hilfe eines Bildes aus der Chemie die Möglichkeit des Zusammenwirkens der ungleichartigen Geschwister Verstand und Sinnlichkeit verständlich zu machen: wie durch die „Wechselwirkung zweier spezifisch verschiednen, körperlichen, innigst aufeinander wirkenden und zur Einheit strebenden Stoffe“ ein Drittes (das Mittelsalz) entsteht, „was Eigenschaften hat, die nur durch die Vereinigung zweier heterogenen Stoffe erzeugt werden können“, so läßt sich auch die Zusammensetzung der Vorstellungen durch die imaginatio affinitatis als „dynamische“, d. h. erzeugende verstehen. Im Gegensatz dazu wird die Art der Zusammensetzung der Vorstellungen durch die imaginatio plastica und die imaginatio associans als „mathematisch“, d. h. vergrößernd, bezeichnet [3]).

Da die imaginatio affinitatis nur als ein Vermögen unter anderen gefaßt wird und die hier berührten Probleme nicht weiter geklärt werden, bleibt dies Kapitel ohne Einfluß auf die sonstigen Untersuchungen der Anthropologie. Nur gelegentlich, besonders in den zahllosen „pragmatischen“ Einzelbemerkungen über die Einbildungskraft, stößt Kant auf das Problem des Verhältnisses der Einbildungskraft zum Verstande, das in dieser rohen Form freilich kaum ein Problem genannt zu werden verdient. Sie ist das Vermögen, welches zwischen Sinnlichkeit und Verstand vermittelt, indem es „dem Verstande Stoff unterlegt, um den Begriffen desselben Inhalt (zum Erkenntnisse) zu verschaffen“ [4]). Dadurch ist die Einbildungskraft „die Dienerin der anderen Krafte, des Witzes, des Verstandes ꝛc. ꝛc.“. Sie „ist eine Art von Sinn, der die Gegenstände nach Belieben herbey Zaubern oder verjagen, in Helligkeit setzen und verdunkeln kan. Sie

1) Anthrop. S. 80.
2) Vgl. S. 76, Anm. c des Herausgebers.
3) S. 80 m. Anm.
4) Anthrop. § 28, S. 68 f.

ist die nothwendigste aller Erkenntniskrafte nächst den Sinnen, kan aber den Mangel eines derselben nicht ganz ersetzen. Sie ist der Wilkühr unterworfen“ [1]). „Einbildungskraft und Verstand sind zwei Freunde, die einander nicht entbehren, aber auch einander nicht leiden können, denn immer tut einer dem andern Abbruch. Je allgemeiner der Verstand in seinen Regeln ist, desto vollkommener ist er, will er aber Dinge in concreto betrachten, so kann [er] schlechterdings gar nichts ohne die Einbildungskraft tun“ [2]). Wie aber der Dienst zu verstehen ist, den die Einbildungskraft dem Verstande leistet, wird in diesen Zusammenhängen nicht weiter erörtert. Einmal werden Witz und Urteilskraft als abermalige Vermittlung zwischen Verstand und Einbildungskraft eingeführt [3]). Die Einbildungskraft als Vermögen der Synthesis des Mannigfaltigen der Empfindung gemäß der Einheit der Apperzeption kommt in der Anthropologie nicht vor.

Die philosophische Bedeutung der anthropologischen Erörterungen der Einbildungskraft kann aus der Anthropologie allein kaum gewürdigt werden. Der Grund wird darin zu suchen sein, daß die Kantsche Anthropologie bei allem Fortschritt über ihre Vorgänger hinaus doch noch nicht dazu vorgedrungen ist, die Frage nach dem Menschen als einheitliche zu stellen. Hierin ist es auch begründet, daß Kant — mit Recht — seine philosophischen Hauptschriften nicht in der Anthropologie fundiert. Andererseits ist es nicht zufällig, daß er in ihnen immer wieder auf anthropologische Voraussetzungen rekurrieren muß. Vielleicht wird in den folgenden Interpretationen die Bedeutung einiger wesentlicher Bezüge der Einbildungskraft, die wir aufzuweisen suchten, klarer werden.

2. Abschnitt.

Die Einbildungskraft in der Kritik der reinen Vernunft.

1. Die Einbildungskraft in der transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe.

In der Kr. d. r. V. und der Kr. d. U. wird die Einbildungskraft nicht so wie in der Anthropologie zum thematischen Gegenstand. Sie taucht in verschiedenen Zusammenhängen plötzlich auf, oft ohne

1) Handschr. Nachlaß Bd. II, Nr. 370 (= Refl. I Nr. 170).

2) Dohna, Logik S. 413. Dasselbe von Verstand und Sinnlichkeit: Dohna, Anthrop. S. 118 f.

3) Handschr. Nachlaß Bd. II, Nr. 477 (= Refl. I Nr. 284).

ausdrücklich eingeführt zu werden; ihr Wesen bleibt trotz gelegentlicher Definitionen dunkel. Obwohl Kant sie kaum ausdrücklich zum Thema macht, kann man doch auch nicht sagen, daß er kein Interesse an ihr hätte. Sie ist ihm aufgestoßen und zum Problem geworden, ohne daß er mit ihr zurande gekommen wäre. Er scheint darauf zu verzichten, das Dunkel aufzuhellen, und scheint dies auch für den nächsten Zweck seiner Untersuchung nicht für unbedingt nötig zu halten. Immerhin kann gesagt werden, daß die Frage nach der Einbildungskraft nicht an einem für Kant gleichgültigen Punkte ansetzt. Doch muß sich erst zeigen, daß sie eng mit Kants zentralen Problemen verknüpft ist und aus seiner eigenen Fragestellung sich ergibt.

Die Untersuchung der Einbildungskraft in der Kritik der reinen Vernunft folgt zunächst der 2. Auflage. Doch wird sich zeigen, daß neben ihr die 1. Auflage nicht nur vielfach mit heranzuziehen, sondern auf diese sogar in gewissem Sinne ein besonderes Gewicht zu legen ist. Zu berücksichtigen sind ferner in einem besonderen Kapitel wichtige Äußerungen aus der Zeit der Entstehung der Kritik.

a) Nach der 2. Auflage.

Von wenigen unwesentlichen Stellen abgesehen, erscheint die Einbildungskraft zuerst in dem Abschnitt „Von den reinen Verstandesbegriffen oder Kategorien", der noch beiden Auflagen gemeinsam ist. Die transzendentale Ästhetik hat Raum und Zeit als die „Bedingungen der Rezeptivität unseres Gemüts" [1]) herausgestellt. Jetzt sind die Bedingungen der Spontaneität zu erörtern. In Raum und Zeit ist ein Mannigfaltiges der reinen Anschauung a priori gegeben; die Spontaneität unseres Denkens nun „erfordert es, daß dieses Mannigfaltige zuerst auf gewisse Weise durchgegangen, aufgenommen, und verbunden werde, um daraus eine Erkenntnis zu machen. Diese Handlung nenne ich Synthesis" [2]). Es wird nun zwischen einer Synthesis überhaupt und dem Vermögen, sie auf Begriffe zu bringen, unterschieden: „Die Synthesis überhaupt ist, wie wir künftig sehen werden, die bloße Wirkung der Einbildungskraft, einer blinden, obgleich unentbehrlichen Funktion der Seele, ohne die wir überall gar keine Erkenntnis haben würden, der wir uns aber selten nur einmal bewußt sind. Allein, diese Synthesis auf Begriffe zu bringen, das ist eine Funktion, die dem Verstande zukommt, und wodurch er uns allererst die Erkenntnis in eigentlicher Bedeutung verschafft" [3]). Man ist geneigt, diese Stelle psychologisch zu interpretieren und die Ein-

1) B 102. 2) B 102. 3) B 103.

bildungskraft als die unbewußte oder unterbewußte, den Verstand als die bewußte Handlung unseres Denkens zu verstehen. Doch eine derartige ontische Feststellung liegt Kant ganz fern; er will hervorheben, daß die Einbildungskraft zu den Selbstverständlichkeiten gehört, über die die ontologische Untersuchung leicht hinwegsieht und die sie nur selten thematisch in den Blick zwingt[1]).

In Kants Handexemplar der 1. Auflage[2]) findet sich jedoch zu der Stelle „der Einbildungskraft, einer blinden, obgleich unentbehrlichen Funktion der Seele" die Abänderung: „der Einbildungskraft, einer Funktion des Verstandes". Wahrscheinlich hat Kant in der 2. Auflage so ändern wollen; es ist dann doch unterblieben. In der Tat steht, wie auch Erdmann bemerkt, die Veränderung in Zusammenhang mit den Differenzen der neubearbeiteten Deduktion der reinen Verstandesbegriffe in der 2. Auflage. Die Einbildungskraft, die wir aus der Anthropologie als ein selbständiges, zur Sinnlichkeit gehöriges Vermögen kennen, wird hier zu einer bloßen „Funktion des Verstandes". Es ist im Sinne der 2. Auflage, an die wir uns zunächst halten, die angeführte Stelle nach dieser Lesart zu interpretieren. Denn wenn wir weiterlesen, begegnet als Vermögen der Synthesis keineswegs eine besondere Einbildungskraft, sondern der Verstand, und zwar zunächst der Verstand schlechthin, ohne jede Modifikation. „Allein die Verbindung (conjunctio) eines Mannigfaltigen überhaupt kann niemals durch Sinne in uns kommen, und kann also auch nicht in der reinen Form der sinnlichen Anschauung zugleich mit enthalten sein; denn sie ist ein Aktus der Spontaneität der Vorstellungskraft, und da man diese, zum Unterschiede von der Sinnlichkeit, Verstand nennen muß, so ist alle Verbindung, wir mögen uns ihrer bewußt werden oder nicht, es mag eine Verbindung des Mannigfaltigen der Anschauung, oder mancherlei Begriffe, und an der ersteren der sinnlichen, oder nicht sinnlichen Anschauung sein, eine Verstandeshandlung", die mit der allgemeinen Benennung „Synthesis" belegt wird[3]). Dementsprechend kann Kant die transzendentale Deduktion zunächst durchführen, ohne auf die Einbildungskraft Bezug zu nehmen. Zu beachten ist dabei, daß er die prinzipielle

1) Nach Hölder (a. a. O. S. 48), der psychologisch versteht, ist das „selten nur einmal" ein Hinweis darauf, daß der Unterschied zwischen Einbildungskraft und Verstand ein fließender sei. Damit ist der Sinn der scharfen Unterscheidung beider Vermögen verkannt.

2) Nachträge zu Kants Kr. d. r. V. Aus Kants Nachlaß hrsg. von Benno Erdmann. Kiel 1881. Nr. XLI, S. 24.

3) B 129 f.

Doppelung des gesamten Vorstellungsvermögens in Rezeptivität und Spontaneität von vornherein voraussetzt. Die Synthesis scheint dann auf die Seite der Spontaneität zu gehören und führt auf die Einheit der transzendentalen Apperzeption als die in ihr selbst enthaltene Voraussetzung: Synthesis bedarf des Hinblicks auf eine Einheit überhaupt, die so etwas wie Verbindung möglich macht. Nun wird die Anschauung zuerst an sich betrachtet und als Rezeptivität von aller Spontaneität unterschieden, ihr also auch jegliche Synthesis abgesprochen; andererseits aber kann sie Erkenntnis, d. h. ihre Vorstellungen können auf einen Gegenstand bezogen sein (objektive „Gültigkeit" haben): von da aus wird nachgewiesen, daß sie eine notwendige Beziehung zu dem Vermögen der Synthesis und zu der transzendentalen Apperzeption hat und dadurch den Kategorien untersteht [1]).

Hiermit ist nun freilich erst der Anfang einer Deduktion der Kategorien gemacht; vielleicht dient nun die Einbildungskraft zu ihrer Vervollständigung? Kant hat bisher davon abstrahiert, daß unsere Anschauung eine sinnliche ist, daß uns Erscheinungen nur unter der Form von Raum und Zeit gegeben sind. Er hat nur gezeigt, daß alle nicht-intellektuelle Anschauung, gleichgültig ob sie sinnlich ist oder wie immer, notwendig unter der Einheit der transzendentalen Apperzeption steht, wenn sie für uns überhaupt etwas bedeuten soll. Die Absicht der Deduktion wird jedoch erst erreicht sein, wenn gezeigt ist, daß die Einheit unserer sinnlichen Anschauung diejenige sei, welche die transzendentale Apperzeption dem Mannigfaltigen einer gegebenen Anschauung überhaupt vorschreibt [2]). Doch auch diese Ergänzung der Deduktion führt Kant ohne Bezugnahme auf die Einbildungskraft durch. Er zeigt unter Hinweis auf die transzendentale Ästhetik, daß die Bestimmung des Mannigfaltigen in Raum und Zeit in der empirischen Apprehension schon Raum und Zeit als bestimmbar gemäß der Einheit der transzendentalen Apperzeption, d. h. als formale Anschauungen (nicht nur Formen der Anschauung) voraussetzt [3]). In diesen Zusammenhängen spielt die Einbildungskraft für die Beweisführung keine Rolle, sondern erscheint nur gelegentlich als empirisches Vermögen der Apprehension und der reproduktiven Assoziation, das die apriorischen Formen von Sinnlichkeit und Verstand voraussetzt, selbst aber keine transzendentale Bedeutung beanspruchen kann [4]).

1) Vgl. B §§ 15—20.
2) Vgl. B § 21.
3) Vgl. B § 26.
4) B 141 f., 162 Anm., 164.

Kann so der wesentliche Gedankengang der Deduktion scheinbar zu Ende geführt werden, ohne daß auf die Einbildungskraft Bezug genommen werden muß, so sind die Paragraphen 24 und 25, wo ihr dennoch eine transzendentale Bedeutung zuerkannt wird, offenbar nur eine mehr nebensächliche Ergänzung. Dieser Ansicht ist z. B. Erdmann: „Die Lehre von der Synthesis, die in der 1. Auflage den eigentlichen Kern der Argumentation bildete, wird hier nur anhangsweise in die Besprechung der Theorie des inneren Sinnes eingeschoben (§ 24), und auch hier nicht im Zusammenhange behandelt“ [1]). In der Tat scheint sich die Sachlage dem nüchternen historischen Blick so darzustellen, insbesondere wenn man einfach objektiv die beiden Auflagen miteinander vergleicht.

Der Paragraph 24 ist überschrieben: „Von der Anwendung der Kategorien auf Gegenstände der Sinne überhaupt.“ Offenbar genügt es also nicht, daß das Vorhandensein einer notwendigen Beziehung zwischen dem Mannigfaltigen der Sinne und der transzendentalen Apperzeption bewiesen wird; die reinen Verstandesbegriffe müssen auch auf Raum und Zeit „angewandt“ werden. Das Augenmerk ist daher auf diese „Anwendung“ zu richten. Die Erörterung soll den Paragraphen 26, der die Deduktion vollständig macht, vorbereiten; denn Kant geht hier dazu über, die Beziehung der Kategorien auf das Mannigfaltige unserer sinnlichen Anschauung darzulegen. Bisher erschienen die Kategorien als „bloße Gedankenformen, wodurch noch kein bestimmter Gegenstand erkannt wird“ [2]). Zwar war die Einheit der transzendentalen Apperzeption als eine a priori synthetische charakterisiert worden, was die Voraussetzung in sich schloß, daß dem spontanen Vermögen überhaupt ein Mannigfaltiges gegeben sein müsse [3]). Doch hatte Kant, gemäß der von vornherein angesetzten Trennung von Rezeptivität und Spontaneität, davon absehen zu können gemeint, daß dies mögliche Gegebene das Mannigfaltige von Raum und Zeit ist; er hatte die Synthesis des Verstandes für sich genommen, bloß in Beziehung auf die Einheit der Apperzeption, und sie mithin als „nicht allein transzendental, sondern auch bloß rein intellektual“ charakterisiert [4]). Nun kommt er auf das Ergebnis der transzendentalen Ästhetik, daß in uns eine Form der sinnlichen Anschauung, Raum und Zeit, a priori zum Grunde liegt, zurück und stellt nachträglich eine Beziehung zwischen den apriorischen Formen

---

1) Kants Kritizismus in der ersten und zweiten Auflage der Kr. d. r. V. Eine historische Untersuchung. Leipzig 1878. S. 236 Anm.

2) B 150. 3) B 145. 4) B 150.

der Sinnlichkeit und des Verstandes her. Daß das Mannigfaltige des inneren Sinnes, auf das die Synthesis des Verstandes „angewandt" wird, gerade in der Form der Zeit gegeben ist, ist zufällig und nicht weiter herleitbar[1]). Das Mannigfaltige könnte an sich auch in einer anderen Form gegeben sein. Dieser konstruktive und unphänomenologische Ansatz Kants ruht auf der dogmatischen Voraussetzung, daß das Ich der Apperzeption nichts mit der Zeit zu tun habe. Doch darf man nicht übersehen, daß bei Kant die Phänomene selbst doch immer wieder ihr Recht zu behaupten suchen. So wurde schon die Beliebigkeit der Form der Anschauung insofern eingeschränkt, als die Anschauung als nicht-intellektuelle bestimmt wurde; das Mannigfaltige muß, ob sinnlich oder anders, doch jedenfalls gegeben sein. Man darf in Kants Ablehnung der intellektuellen Anschauung über dem Negativen — der Kritik an der traditionellen Metaphysik — nicht übersehen, was damit positiv zur Charakteristik des „Subjekts" gesagt ist: daß nämlich zu seinem Wesen gehört, daß ihm Seiendes gegeben wird. Dies Positive wird aber noch deutlicher, wenn wir nun fragen, warum Kants Erörterung der Beziehung zwischen den apriorischen Formen der Rezeptivität und Spontaneität sich nicht auf den Beweis § 26 beschränkt. Genügt es denn nicht, wenn bewiesen ist, daß die Form der sinnlichen Anschauung, wenn dadurch überhaupt Erkanntes gegeben werden soll, unter der Einheit der Apperzeption stehen muß? Wenn Kant, insbesondere in § 24 mit Hilfe des Phänomens der Einbildungskraft, darüber hinaus noch eine nähere Bestimmung des Charakters dieser Beziehung zu geben sucht, so ist das vielleicht ein Hinweis darauf, daß die bisherige Kennzeichnung der Absicht der transzendentalen Deduktion zu formal war. Wir haben nun zunächst Kants Darstellung zu folgen.

Die a priori auf das Mannigfaltige der Zeit (und mittels ihrer des Raumes) angewandte Synthesis unterscheidet Kant als figürliche von der rein intellektuellen Synthesis. „Diese Synthesis des Mannigfaltigen der sinnlichen Anschauung, die a priori möglich und notwendig ist, kann figürlich (synthesis speciosa) genannt werden, zum Unterschiede von derjenigen, welche in Ansehung des Mannigfaltigen einer Anschauung überhaupt in der bloßen Kategorie gedacht würde, und Verstandesverbindung (synthesis intellectualis) heißt; beide sind transzendental, nicht bloß weil sie selbst a priori vorgehen, sondern auch die Möglichkeit anderer Erkenntnis a priori gründen"[2]). Da Kant unter der intellektuellen Synthesis die Syn-

1) B 146, § 21 Schlußsatz. 2) B 151.

thesis des Verstandes versteht, insofern darin abgesehen ist von dem Mannigfaltigkeitscharakter des darin Verbundenen, könnte man meinen, die figürliche Synthesis sei dieselbe Synthesis, abgesehen davon, daß sie nur durch die Einheit der Apperzeption möglich wird. Das wäre falsch. Sie ist vielmehr die transzendentale Synthesis, insofern von ihrem begrifflichen Charakter, den sie im Erkenntnisurteil hat, abgesehen wird. Figürliche und intellektuelle Synthesis sind Momente eines einheitlichen Strukturzusammenhangs, wobei noch offen bleibt, ob einer von beiden vielleicht eine ursprünglichere Funktion zuzuschreiben ist. Die Einheitlichkeit wird freilich bei Kant zunächst nicht sichtbar; obwohl in transzendentaler Hinsicht betrachtet, erscheinen beide Synthesen als besondere Vermögen nebeneinander. Hier hat das seinen Grund nicht nur in einer mangelhaften Psychologie, sondern insbesondere darin, daß die intellektuelle Synthesis in ihrer Selbständigkeit gewahrt werden soll; ist diese Selbständigkeit doch der Ausdruck der selbstverständlichen Voraussetzung, daß das Ich der Apperzeption von Zeit und Raum unabhängig ist. Nur unter dieser Voraussetzung kann die Synthesis des Verstandes auch abgesehen davon betrachtet werden, daß das durch sie Verbundene den Mannigfaltigkeitscharakter von Zeit und Raum hat[1]).

Als Vermögen der transzendentalen Synthesis, im Unterschied von der reproduktiven, heißt die Einbildungskraft produktiv. Doch ist sie hier zu unterscheiden von der produktiven Einbildungskraft der Anthropologie, die ein bloß empirisches Vermögen ist; andererseits ist sie auch nicht ohne weiteres identisch mit der produktiven Einbildungskraft der 1. Auflage der Kritik. Für die Einbildungskraft überhaupt gibt Kant die traditionelle Definition: sie ist „das Vermögen, einen Gegenstand auch ohne dessen Gegenwart in der Anschauung vorzustellen“[2]). Charakteristisch ist, was

1) Die Abgrenzung der figürlichen gegen die intellektuelle Synthesis wird dadurch etwas undeutlich, daß erstere zugleich zur Vermeidung von psychologisierenden Mißverständnissen auch von der assoziierenden Synthesis der reproduktiven Einbildungskraft unterschieden wird. Letztere folgt lediglich empirischen Gesetzen und gehört nicht in die Transzendentalphilosophie, sondern in die Psychologie. Von ihr ist die figürliche Synthesis als die „transzendentale Synthesis der Einbildungskraft“ dadurch unterschieden, daß „sie bloß auf die ursprünglich synthetische Einheit der Apperzeption, d. i. diese transzendentale Einheit geht, welche in den Kategorien gedacht wird“ (B 151). Der letzte Satz kann nur diesen Sinn haben und nicht, wie der Zusammenhang nahelegen möchte, die Abgrenzung gegen die intellektuelle Synthesis enthalten.

2) B 151.

Kant aus dieser Definition gewinnt: die Interpretation der Begriffe „Anschauung" und „ohne Gegenwart des Gegenstandes" ergibt, daß die Einbildungskraft sowohl Sinnlichkeit (Rezeptivität) als auch Spontaneität enthält. Wichtig ist daran ein Doppeltes: daß die Einbildungskraft nicht aus sich heraus einheitlich verstanden, sondern von vornherein in das bereitstehende Schema Rezeptivität - Spontaneität hineingezwängt wird, und daß „Gegenwart" auch hier keinen zeitlichen Sinn zu haben scheint, sondern schlechthin Anwesenheit meint; weil der Gegenstand nicht anwesend ist, kann sich das Gemüt nicht bloß leidend verhalten, sondern muß durch Spontaneität die Vorstellung (wenigstens ihrer Form nach) „hervorführen", produzieren. Die produktive Einbildungskraft ist die spontane Einbildungskraft[1]). Von der produktiven Einbildungskraft der Anthropologie unterscheidet sie sich zwiefach: erstens ist sie nicht die dichterische Einbildungskraft, die frei von bestimmten Sinnesdaten, aber nicht frei von empirischen Daten überhaupt Gegenstände erfindet, sondern sie ist die an der (möglichen) Erfahrung beteiligte Einbildungskraft, sofern diese eine Spontaneität voraussetzt. Daher ist sie zweitens kein empirisches Vermögen neben der reproduktiven (der ontische Erfahrung bereitstellenden) Einbildungskraft, sondern die transzendentale (ontologische) Bedingung der letzteren. Dies Verhältnis zur reproduktiven Einbildungskraft wird hier freilich unbestimmt gelassen und nur der Unterschied betont. Dies und das enge Verhältnis zum Verstande unterscheidet den Begriff der produktiven Einbildungskraft hier von dem in der 1. Auflage, der später zu besprechen ist. In der 2. Auflage ist sie nicht einfach ein Zwischenvermögen zwischen Sinnlichkeit und Verstand; obwohl auch sinnlich, erscheint sie doch zunächst als eine Funktion des oberen Erkenntnisvermögens. „Da nun alle unsere Anschauung sinnlich ist, so gehört die Einbildungskraft, der subjektiven Bedingung wegen, unter der sie allein den Verstandesbegriffen eine korrespondierende Anschauung geben kann, zur Sinnlichkeit; sofern aber doch ihre Synthesis eine Ausübung der Spontaneität ist, welche bestimmend, und nicht, wie der Sinn, bloß bestimmbar ist, mithin a priori den Sinn seiner Form nach der Einheit der Apperzeption gemäß bestimmen kann, so ist die Einbildungskraft sofern ein Vermögen, die Sinnlichkeit a priori zu bestimmen, und ihre Synthesis der Anschauungen, den Kategorien gemäß, muß die transzendentale Synthesis der Einbildungskraft sein, welches eine Wirkung des

1) Vgl. B 151 f.

Verstandes auf die Sinnlichkeit und die erste Anwendung desselben (zugleich der Grund aller übrigen) auf Gegenstände der uns möglichen Anschauung ist“ [1]). So wurde die Einbildungskraft auch früher schon als „Funktion des Verstandes“ bezeichnet [2]). Trotzdem darf man nicht übersehen, daß sie schlechterdings nicht intellektuell ist. Kant fährt fort: „Sie ist, als figürlich, von der intellektuellen Synthesis ohne alle Einbildungskraft bloß durch den Verstand unterschieden“ [3]). Die Einführung der Einbildungskraft verlöre überhaupt ihren Sinn, wenn man sie als Funktion des Verstandes mit dem Verstande selbst identifizierte. Die Verschiedenheit beider muß festgehalten werden; die Einheitlichkeit des Gesamtphänomens der transzendentalen Synthesis erscheint vorläufig als eine solche der Ergänzung.

Was aber ist denn nun die Funktion der Einbildungskraft? Es wurde gesagt, daß sie „a priori den Sinn seiner Form nach der Einheit der Apperzeption gemäß bestimmen kann“; sie ist „ein Vermögen, die Sinnlichkeit a priori zu bestimmen“. Sofern sie zur Sinnlichkeit gehört, untersteht sie der Form der Zeit als der transzendentalen Bedingung dafür, daß dem verbindenden Verstande überhaupt etwas gegeben werden kann; sie enthält in sich die Bedingung von Gebbarkeit überhaupt, zugleich aber als Spontaneität die transzendentale Apperzeption als Bedingung von Verbindbarkeit und Bestimmbarkeit überhaupt. Aber ist damit schon gezeigt, daß sie ein Vermögen ist, die Sinnlichkeit a priori zu bestimmen? Sinnlichkeit und Spontaneität werden doch von vornherein unterschieden; reißt ihre Verbundenheit im Phänomen der Einbildungskraft diese nicht vielmehr auseinander, statt daß dadurch eine „Anwendung“ der Kategorien auf das reine Mannigfaltige der Sinnlichkeit ermöglicht würde? Zu fragen ist also nach dem möglichen Zusammenhang der beiden Teile des Erkenntnisvermögens. Kant stellt die Frage nicht so. Aber er löst das Problem auch nicht so, daß er ein Seelenvermögen, genannt Einbildungskraft, erfindet, in dem beide Teile zusammengestückt enthalten sind, und so die Möglichkeit ihrer Zusammengehörigkeit „beweist“. Freilich kann man auch nicht sagen, daß er in der Einbildungskraft deutlich eine Möglichkeit des „Subjekts“ sieht, die aller Rezeptivität und Spontaneität in ihrer

1) B 151 f.

2) Die Tendenz, die Einbildungskraft dem Verstande unterzuordnen und sie als wesentlich spontan zu bestimmen, findet sich in der 2. Auflage durchgängig; vgl. auch die „Widerlegung des Idealismus“, B 276 Anm.

3) B 152.

Gespaltenheit als Einheit schon zugrunde liegt. Er findet die Einbildungskraft vielmehr zunächst als ein Seelenvermögen unter anderen vor und bemerkt ihre vermittelnde Funktion; wie er diese versteht, ist nun weiter zu fragen.

Der zweite Teil des § 24 und § 25 geben sich im Zusammenhang der Deduktion zunächst als ein Exkurs; sie greifen auf die Exposition der Zeit als der Form des inneren Sinnes in der transzendentalen Ästhetik zurück. Die Gegenstände des inneren Sinnes sind in der Form der Zeit, also als Erscheinungen gegeben; die Selbstanschauung ist nicht intellektuell, sondern wir schauen uns selbst nur an, wie wir innerlich affiziert werden. Wie ist diese Selbstaffektion möglich? Können wir uns gegen uns selbst leidend verhalten? Falls eine empirische Selbstaffektion im inneren Sinn möglich ist, muß ihr eine transzendentale Selbstaffektion a priori zugrunde liegen. Der innere Sinn muß nicht nur, wie die Deduktion herausgestellt hat, unter der Einheit der Apperzeption stehen; es genügt auch nicht, daß ihm irgendwie und aus irgendwelchen nicht weiter herleitbaren Gründen die Zeit als die Bedingung des in ihm gebbaren Mannigfaltigen überhaupt zugrunde liegt. Die „Form" der Apperzeption wird nicht an einen ihr in einer anderen „Form", der Zeit, gegebenen „Stoff" herangetragen; sonst wäre es nicht Selbstaffektion. Selbstaffektion im inneren Sinn und Bestimmung des Mannigfaltigen des inneren Sinnes bedeuten, daß das Affizierende und das Affizierte, das Bestimmte und das Bestimmende dasselbe sind. Selbstaffektion, wenn sie als transzendentale mögliche Erfahrung begründen soll, gründet selbst darin, daß gleichursprünglich mit der Möglichkeit von Verbindung und Bestimmung überhaupt die Möglichkeit einer nicht beliebigen Gebbarkeit überhaupt, sondern der Gebbarkeit des Verbindenden selbst gesetzt ist. Wenn anders in der Selbstaffektion und in der Bestimmung des inneren Sinnes wirklich dasjenige zugänglich wird, das darin affiziert wird und bestimmt, müssen die transzendentale Apperzeption als Form von Verbindung überhaupt und Zeit als Form von Gebbarkeit überhaupt in einer beiden zugrundeliegenden Einheit zusammengehören.

Diese Interpretation scheint sich nun freilich sehr weit von dem zu entfernen, was Kant wirklich sagt. Von einer Zusammengehörigkeit von Zeit und Apperzeption ist keineswegs die Rede. Statt einer Grundeinheit der Subjektivität wird vielmehr ihre Gespaltenheit in Verstand und Sinnlichkeit wieder betont. Der Verstand selbst ist in uns Menschen kein Vermögen der Anschauungen und kann diese daher, wenn sie auch durch die Sinnlichkeit gegeben sind, doch nicht

in sich aufnehmen und so gleichsam das Mannigfaltige seiner eigenen Anschauung verbinden. Seine Synthesis kann Kant auch abgesehen von der Form der sinnlichen Anschauung betrachten; sie ist dann nichts als die Einheit der Handlung, deren sich das Subjekt auch ohne Sinnlichkeit bewußt sein kann[1]), indem es als „Ich-vermag" existiert. Freilich ist es sich seiner dann nicht bewußt, wie es sich erscheint, auch nicht wie es an sich selbst ist, sondern nur daß es ist[2]), daß es sein kann. Das Problem der Selbstaffektion wird nun von Kant mit Hilfe der figürlichen Synthesis gelöst. Der Verstand vermag durch seine Synthesis „die Sinnlichkeit innerlich in Ansehung des Mannigfaltigen, was der Form ihrer Anschauung nach ihm gegeben werden mag, zu bestimmen"[3]). Indem er die Synthesis als figürliche erörtert hat, hat Kant die Möglichkeit der Bestimmung der Sinnlichkeit durch den Verstand aufgewiesen. Mittels ihrer kann der Verstand, wie zu jeder sinnlichen Anschauung, so auch zu der des inneren Sinnes gelangen und sie bestimmen. Der Verstand also „übt, unter der Benennung einer transzendentalen Synthesis der Einbildungskraft, diejenige Handlung aufs passive Subjekt, dessen Vermögen er ist, aus, wovon wir mit Recht sagen, daß der innere Sinn dadurch affiziert werde"[4]). Das kann nicht heißen, daß durch diese Affektion des inneren Sinnes die transzendentale Synthesis als etwas Psychisches, als ein faktisches Vorkommnis in der Seele anschaulich würde; sie ist nicht etwas, was im inneren Sinn unter anderem gegeben würde und Gegenstand der Psychologie werden könnte. Vielmehr ist sie als figürliche Synthesis die transzendentale Bedingung dafür, daß überhaupt Psychisches der psychologischen Beobachtung zugänglich werden kann. Sie ist die Bedingung von eigentlicher Gebbarkeit von Mannigfaltigem im inneren Sinn überhaupt.

Doch ist die Bedeutung der Selbstaffektion eine noch umfassendere. Es handelt sich dabei nicht nur um das Spezialproblem, wie psychologische Selbstbeobachtung möglich ist. Das geht deutlich genug aus den Beispielen hervor, die Kant als Erscheinungen des inneren Sinnes anführt: es sind nicht psychische Vorgänge und Erlebnisse, die als solche zum Thema würden, sondern die apriorischen Vorstellungen von Raum und Zeit und von mathematischen Figuren[5]). Alle apriorischen Vorstellungen und, durch sie ermöglicht, alle empirischen Erscheinungen, auch die des äußeren Sinnes, sind uns nach

1) B 153. 2) B 157. 3) B 153.
4) B 153 f. 5) B 154 f.

Kant zunächst im inneren Sinn gegeben und haben den Mannigfaltigkeitscharakter der Zeit. Sie alle sind zunächst „subjektiv", dem „Subjekt" zugehörig; erheben sie zugleich Anspruch auf objektive „Gültigkeit", auf „Übereinstimmung" mit Objekten „draußen", so bedarf dieser Anspruch eines apriorischen Beweises seiner Rechtmäßigkeit. Die transzendentale Selbstaffektion durch die figürliche Synthesis der Einbildungskraft ermöglicht also nicht nur, daß unser eigenes Inneres dem betrachtenden psychologischen Blick vorgegeben sein kann, sondern daß es überhaupt Gebbares für uns gibt.

Diese Bedingung von Gebbarkeit überhaupt aber ist nach der transzendentalen Ästhetik die Zeit. Und zwar handelt es sich hier nicht etwa um eine bloß formale Übereinstimmung. Ebenso wie die figürliche Synthesis der Einbildungskraft wird in der 2. Auflage auch die Zeit als transzendentale Selbstaffektion bestimmt: „Nun ist das, was, als Vorstellung, vor aller Handlung irgend etwas zu denken, vorhergehen kann, die Anschauung, und, wenn sie nichts als Verhältnisse enthält, die Form der Anschauung, welche, da sie nichts vorstellt, außer sofern etwas im Gemüte gesetzt wird, nichts anderes sein kann, als die Art, wie das Gemüt durch eigene Tätigkeit, nämlich dieses Setzen ihrer Vorstellung, mithin durch sich selbst affiziert wird, d. i. ein innerer Sinn seiner Form nach"[1]). Die Zeit wird von Kant als apriorische und subjektive Form der Anschauung bestimmt, mithin nicht durch Einwirkung äußerer Dinge auf das Gemüt erst bewirkt, sondern durch das Subjekt vor aller Anschauung spontan gesetzt, doch so, daß sie gleichwohl oder gerade deswegen die Bedingung der Möglichkeit von Gebbarkeit und Rezeptivität sein kann: das Subjekt begegnet gleichsam sich selbst im Bilde der Zeit. Freilich muß an dieser Stelle ausdrücklich betont werden, daß es noch völlig ungeklärt ist, wie dies Zusammensein von Spontaneität und Rezeptivität im Phänomen der Selbstaffektion möglich ist. Die Kantsche Idee der transzendentalen Selbstaffektion bleibt einer fast verführerischen Zweideutigkeit verhaftet und legt den Gedanken nahe, daß in der Spontaneität selbst die Möglichkeit für so etwas wie Rezeptivität liege. Dergleichen wird sich jedoch niemals aufweisen lassen, solange man nicht übersieht, daß Selbstaffektion doch Affektion ist. Hier läßt sich nur so viel sagen: wenn die Struktur der Zeit so weit mit der der Synthesis der Einbildungskraft übereinstimmt, kann die Frage nach dem Verhältnis

1) B 67 f.

beider nicht ungestellt bleiben[1]). Die Zeit als Form der Rezeptivität und die Einbildungskraft, die vorläufig wesentlich als Spontaneität gilt, kommen im Phänomen der Selbstaffektion gewissermaßen in ihre auf dem Boden der Kantschen Fragestellung größtmögliche Nähe. Daß ihre ursprüngliche Identität nicht sichtbar wird, liegt daran, daß Kant einen genügend ursprünglichen Zeitbegriff nicht gewinnt. Daß er jedoch diese Beziehungen beider irgendwie gesehen haben muß, geht wohl schon daraus hervor, daß er sowohl in der Ästhetik als auch in der Analytik die Idee der Selbstaffektion erst in der 2. Auflage eingeführt hat; das ist nicht unabhängig voneinander denkbar. Trotzdem wird die Frage in der Deduktion nicht erörtert. Im Gegenteil: die vorausgesetzte Grundunterscheidung von Rezeptivität und Spontaneität sowie das Interesse Kants, psychologistische Mißverständnisse (Verwechslung von transzendentaler und empirischer Apperzeption) zu vermeiden, wirken zusammen, die Kluft zwischen den Formen beider Erkenntnisvermögen erst recht deutlich zu machen. „Die Apperzeption und deren synthetische Einheit ist mit dem inneren Sinne so gar nicht einerlei, daß jene vielmehr, als der Quell aller Verbindung, auf das Mannigfaltige der Anschauungen überhaupt unter dem Namen der Kategorien, vor aller sinnlichen Anschauung auf Objekte überhaupt geht; dagegen der innere Sinn die bloße Form der Anschauung, aber ohne Verbindung des Mannigfaltigen in derselben, mithin noch gar keine bestimmte Anschauung enthält, welche nur durch das Bewußtsein der Bestimmung desselben durch die transzendentale Handlung der Einbildungskraft (synthetischer Einfluß des Verstandes auf den inneren Sinn), welche ich die figürliche Synthesis genannt habe, möglich ist“[2]).

Gleichwohl kann Kant auch hier den Zusammenhang zwischen Einbildungskraft und Zeit nicht gänzlich unbeachtet lassen. Das Denken einer mathematischen Figur, z. B. einer Linie oder eines Kreises, ist nicht möglich, ohne daß wir sie in Gedanken zeichnen. In diesem Zeichnen vollzieht das verbindende „Subjekt“ eine Be-

1) Auch Cohen (Kommentar S. 71 f.) fragt: „Ist denn aber die Zeit, die Form der Anschauung, zugleich Einbildungskraft? Ist nicht Einbildungskraft vielmehr das Mittel der Synthesis, der Verbindung? Man sieht, die Schranken der Terminologie lösen sich, und scheinen ineinander überzufließen.“ Er meint, daß die Unterscheidung von Schema und Bild im Schematismuskapitel diese Auflösung der Terminologie verhindern solle.

2) B 154. — Daß das Zusammengesetzte als solches nicht angeschaut werden könne, daß die Zusammensetzung gemacht würde, nicht gegeben sei, betont Kant auch immer wieder in den Briefen der späteren Zeit, wenn er das Problem der Deduktion berührt.

wegung, indem es einen Raum beschreibt. Dasselbe muß es auch tun, wenn es sich die Zeit figürlich vorstellen will. Dies kann es, indem es etwa im Ziehen einer geraden Linie bloß auf die Handlung der Synthesis des Mannigfaltigen, dadurch es den inneren Sinn sukzessiv bestimmt, und dadurch auf die Sukzession dieser Bestimmung in demselben, achthat. In diesem raumbeschreibenden Aktus der produktiven Einbildungskraft, der in der Synthesis außer der rein intellektuellen Verbindung enthalten sein muß, wird so etwas wie Sukzession, Zeit, entdeckbar, wenn wir von dem Raumcharakter dieses Mannigfaltigen abstrahieren und „bloß auf die Handlung achthaben, dadurch wir den inneren Sinn seiner Form gemäß bestimmen". Der Verstand findet also im inneren Sinn nicht schon eine solche Verbindung des Mannigfaltigen, wie sie der Begriff der Zeit enthält, „sondern bringt sie hervor, indem er ihn affiziert"[1]). Der Verstand kann den Begriff der Zeit nur erkennen, weil und indem er sich selbst Zeit gibt. Diese Möglichkeit der Vorgabe von Zeit für ein bestimmendes Erkennen von Zeit hat er durch die produktive Einbildungskraft.

Aber widerspricht das nicht einem wesentlichen Grundgedanken der Vernunftkritik? Wird damit nicht eine intellektuelle Anschauung behauptet, die Kant doch gerade in diesem Zusammenhang ablehnt?[2]) Das anschauende und das denkende Vermögen sollen doch gerade nicht identisch sein? Mit solchen formalen Einwänden wird das Problem nicht gefördert. Was heißt denn „intellektuelle Anschauung"? Da Kant Sinnlichkeit und Intellekt von vornherein trennt, ist „intellektuelle Anschauung" gerade dadurch ausgezeichnet, daß sie nicht-sinnliche Anschauung ist. Hier aber wurde behauptet, daß der Verstand selbst es ist, der sich die Zeit, also die Möglichkeit unserer sinnlichen Anschauung überhaupt vorgibt. „Intellektuelle Anschauung" bezieht sich auf „Übersinnliches"; hier dagegen ist von der gänzlichen Verhaftung des Verstandes an die sinnliche Welt die Rede. Kant hatte durch die Art, wie er intellektuelle und figürliche Synthesis unterschied, noch die Möglichkeit offengelassen, daß der Verstand als Vermögen der ersteren auch das Mannigfaltige einer nicht-zeitlichen Anschauung verbinden könnte, wenn sie uns nur anderweitig gegeben wäre. Diese Möglichkeit scheint nun durch die transzendentale Deduktion selbst abgeschnitten zu werden. Wenn Kants „Hauptzweck" der einer kritischen Grenzbestimmung unseres Erkenntnisvermögens war, sollte

1) B 154 f. 2) B § 25.

dann nicht vielleicht die hier sich meldende Konsequenz im Zuge seiner eigenen Fragerichtung liegen?

b) Nach der 1. Auflage.

Wir haben jetzt zunächst auf die Bearbeitung der Deduktion in der 1. Auflage einzugehen. Diese zerfällt nicht wie die der zweiten in zwei, sondern in drei Abschnitte. Der 1. Abschnitt [1]) ist in seinen wesentlichen Teilen beiden Auflagen gemeinsam. Dem 2. Abschnitt der 2. Auflage [2]) entsprechen in der ersten der 2. Abschnitt „Von den Gründen a priori zur Möglichkeit der Erfahrung“ [3]) und der 3. Abschnitt „Von dem Verhältnisse des Verstandes zu Gegenständen überhaupt und der Möglichkeit, diese a priori zu erkennen“ [4]). Der Beweisgang der Deduktion wird in der 1. Auflage viermal durchgeführt.

Es ist für unsere Aufgabe nicht unwesentlich, daß über den allgemeinen Charakter dieser verschiedenen Argumentationen von vornherein Klarheit besteht. Man hat nämlich in den beiden ersten Beweisen, also dem Inhalt des 2. Abschnitts, das gefunden, was Kant in der Vorrede zur 1. Auflage die „subjektive Seite“ der Deduktion nennt [5]), und hat diese Erörterungen immer wieder als „psychologische“ gekennzeichnet [6]). In einer Ausscheidung des Psychologischen findet man dann den Fortschritt der 2. Auflage über die erste hinaus. Das gilt besonders von der ausführlichen Erörterung der Synthesen der Einbildungskraft. Darauf, daß Kant mit Hilfe der Einbildungskraft seinen Beweis psychologisch habe unterbauen wollen, scheint man dadurch gekommen zu sein, daß er in der 1. Auflage mehrfach von der „reproduktiven Einbildungskraft“ handelt, die er in der zweiten [7]) aus der Transzendentalphilosophie hinausverweist. Doch mußte es schon fraglich erscheinen, daß jene Äußerung in der Vorrede wirklich den Unterschied von transzendentaler und psychologischer Deduktion im Auge hat, so geht aus vielen Stellen der Deduktion der 1. Auflage selbst hervor, daß Kant mindestens nicht beabsichtigt hat, hier Psychologie zu treiben. Er will „die subjektiven Quellen, welche die Grundlage a priori zu der Möglichkeit der Erfahrung ausmachen, nicht nach ihrer empirischen, sondern transzen-

1) A 84—95, B 116—129. 2) B 129—169. 3) A 95—114.
4) A 115—130. 5) A XVI f. Vgl. oben S. 312 f. [2 f.].
6) Cohen, Kants Theorie der Erfahrung S. 398 ff., 405, 414; Erdmann, Kritizismus S. 24 und 232—235; Riehl, a. a. O. S. 501—505; R. Schmidt, a. a. O. S. 16 ff.
7) B 152.

dentalen Beschaffenheit zuvor erwägen“ [1]). Das empirische Gesetz der Assoziation zieht er nur heran, um die Notwendigkeit seiner transzendentalen Begründung zu erweisen [2]). Ausdrücklich „gehört die reproduktive Synthesis der Einbildungskraft zu den transzendentalen Handlungen des Gemüts“ und heißt „das transzendentale Vermögen der Einbildungskraft“ [3]). Freilich hat Kant selbst durch seine Terminologie Verwirrung gestiftet, da er auch in der 1. Auflage die produktive und die reproduktive Einbildungskraft als transzendentales und empirisches Vermögen unterscheidet [4]). Trotzdem sollten Mißverständnisse hier nicht möglich sein [5]).

Allein wie soll man die Umarbeitung der Deduktion in der 2. Auflage verstehen, wenn sie nicht dem Bedürfnis entwachsen ist, die psychologischen Reste zu beseitigen? Diese Frage kann hier nicht ausführlich untersucht werden. Erdmann [6]) hat allerlei Motive Kants historisch aufgewiesen. Warum die eingehendere Erörterung der Einbildungskraft unterbleibt und die Synthesis wesentlich dem Verstande zugeschrieben wird, ist daraus kaum ersichtlich. Daß daran eine „Verengerung“ des Begriffs der Einbildungskraft durch Übernahme der traditionellen Definition der Wolffschen Schule mit schuld sei [7]), ist unrichtig; in der 1. Auflage gilt die Einbildungskraft nicht weniger als in der zweiten als das Vermögen der Anschauung auch ohne die Gegenwart des Gegenstandes [8]). Möglich ist, daß Kant in der Neubearbeitung das ungeklärte Phänomen der Einbildungskraft deshalb zurückgedrängt hat, weil er jetzt überhaupt eine Aufhellung der dunkeln Stellen seines Werkes anstrebt. Freilich kann man kaum sagen, daß die Idee der Selbstaffektion in der 2. Auflage zu solcher Vereinfachung beitrüge. Auch mag die geschlossenere Herausarbeitung des Gedankengangs der Deduktion die Kürzung anscheinend nebensächlicher, bloß „subjektiver“ Partien gefordert haben. Ferner ließe sich erwägen, ob Kants Eifer, seine Philosophie von dem Verdacht des materialen Idealismus zu reinigen, ihn vielleicht bedenklich gemacht hat, der Einbildungskraft eine so bedeutende Rolle bei der Begründung der Objektivität der Erkenntnis zuzuweisen. Endlich mag es sein, daß Kant selbst, so sehr die Deduktion der 1. Auflage der psychologischen Interpretation widerspricht, sie später doch psycho-

1) A 97. 2) Vgl. A 100. 3) A 102. 4) Vgl. A 121—123.

5) Vgl. etwa noch A 94, 101, 107, 112 f., 115 f. „Psychologisch“ ist allenfalls die Anmerkung A 120, die aber dann Erkenntnisse der Transzendentalphilosophie für die Psychologie verwerten will, nicht umgekehrt.

6) Kants Kritizismus. 7) A. a. O. S. 236 Anm.

8) Vgl. A 100.

logisch verstanden hat[1]). Eine wirkliche Entscheidung der Frage ist aber vor der Erreichung eines genügenden Verständnisses der Kantschen Gesamtproblematik nicht zu treffen.

In der 1. Auflage erscheint die Einbildungskraft nicht als eine bloße Funktion des Verstandes, sondern zunächst in voller Selbständigkeit als besonderes Seelenvermögen. Sie ist eine von den drei ursprünglichen Quellen, aus denen alle Erfahrung hergeleitet werden kann: Sinn, Einbildungskraft und Apperzeption. Diese Vermögen sollen hinsichtlich ihres transzendentalen Gebrauchs erörtert werden. Kant hat also zu handeln 1. von der Synopsis des Mannigfaltigen a priori durch den Sinn, 2. von der Synthesis dieses Mannigfaltigen durch die Einbildungskraft, 3. von der Einheit dieser Synthesis durch ursprüngliche Apperzeption[2]).

Der 2. Abschnitt der Deduktion handelt „Von den Gründen a priori zur Möglichkeit der Erfahrung". Im Begegnenlassen eines Mannigfaltigen überhaupt in der bloßen Anschauung, sei es des äußeren oder des inneren Sinnes, begegnet nach der transzendentalen Ästhetik Zeit unthematisch immer schon mit. In der Bearbeitung der 2. Auflage heißt es nur, daß in dieser Mannigfaltigkeit noch nichts von „Verbindung" enthalten sei, diese vielmehr erst durch die figürliche Synthesis der Einbildungskraft bewirkt werden müsse[3]). Hier dagegen wird schon dem Sinn, „weil er in seiner Anschauung Mannigfaltigkeit enthält", eine „Synopsis" beigelegt, der jederzeit eine „Synthesis" „korrespondiert"[4]). Freilich wird diese „Synopsis" des Sinnes nur deshalb behauptet, weil die Anschauung von vornherein als Anschauung, die Stoff für einen erkennenden Verstand liefert, angesehen wird. Es wird nicht gesagt, daß den Sinnen als Sinnen nur unter der Voraussetzung etwas gegeben werden kann, daß ein Zusammen von möglichem Gebbaren da ist. Andererseits ist zu beachten, daß Kant, wo er von der „Synopsis" redet, diese ausdrücklich dem Sinn selbst beilegt, d. h. der Rezeptivität, und dieser die Synthesis (Spontaneität), als notwendige Ergänzung zwar, gegenüberstellt. So wenig dies schon in der reinen Anschauung als solcher enthaltene „Syn" bei Kant zur Geltung kommt[5]), es darf

1) Dieser Auffassung ist Husserl (Ideen I, S. 119): „So bewegt sich z. B. die transzendentale Deduktion der ersten Auflage der Kr. d. r. V. eigentlich schon auf phänomenologischem Boden; aber Kant mißdeutet denselben als psychologischen und gibt ihn daher selbst wieder preis."

2) A 94. 3) B 154. 4) A 97.

5) Die Refl. I Nr. 65 (= Handschr. Nachlaß Bd. II, Nr. 255) wird man in dieser Hinsicht nicht ausschlachten dürfen.

doch nicht übersehen werden[1]). Der eine Raum und die eine Zeit sind nach Kant schon in ihrer Ganzheit vorgegeben, ehe in ihnen einzelne Räume und Zeiten bestimmt werden können[2]). Das reine Mannigfaltige der Zeit, ehe es als einzelnes artikuliert werden kann, ist schon als Ganzes gegeben. Die Zeit, die es vorgibt, ist eine einzige. Wenn Kant der bloßen Anschauung immer wieder die Einheit abspricht, so kann er es mit phänomenalem Recht nur insofern, als die Anschauung noch unbestimmt ist im Sinne der theoretischen Bestimmung gemäß den Einheiten der Kategorien. Das wird z. B. deutlich, wenn er der Anschauung mit Bezug auf die besondere Kategorie der Realität die reale Synthesis abspricht[3]). Das besagt aber nicht schon, daß in der Zeit als solcher keinerlei Einheit gegeben wäre. Nun wäre es freilich aussichtslos, wenn man von der Einheit dieser Zeit (der reinen Anschauung) aus die Einheit des Ich-denke verständlich machen wollte. Aber auch das Umgekehrte ist unmöglich. Wenn man Einheit einzig auf der Seite der Spontaneität sieht, bleibt die eigentümliche Einheit der Rezeptivität, die ihr vor aller „Bestimmung" zukommt, unverständlich. Kant mußte, wenn er denn einmal die Rezeptivität ihrer Form nach zunächst isoliert erörterte, auch radikal verfahren und wirklich davon abstrahieren, daß das Mannigfaltige der Sinne Stoff für theoretische Erkenntnis ist und, zu diesem Zweck vergegenständlicht, allerdings einer fremden Synthesis bedarf. Nur dann kann das durch die Einheit und Einzigkeit der Zeit aufgegebene Problem überhaupt sichtbar werden. Weil das Mannigfaltige der Zeit nur als synthesisbedürftiges zum Thema wird, d. h. als Zeit, die vergegenständlicht werden soll, muß seine ursprüngliche Einheit von vornherein auseinandersplittern. Die verschiedenen Wahrnehmungen werden „im Gemüte an sich zerstreut und einzeln angetroffen"[4]). Der Ansatz einer einzelnen, der anderen ganz fremden, gleichsam isolierten Vorstellung[5]) wird nicht prinzipiell für falsch erklärt; es wäre möglich, daß wir solche Anschauungen hätten, nur würden sie für uns als erkennende Subjekte nichts bedeuten. Weil Kant nur auf die Einheit der Zusammensetzung achthat, muß er sagen, daß an sich die Teilvorstellungen früher sind als das (daraus zusammengesetzte) Ganze. Bemerkenswert ist der Ort, an dem Kant zu dieser These gelangt: in dem Abschnitt „Von den Axiomen der An-

1) Heidegger hat darum für „Synopsis" den weniger mißverständlichen Terminus „Syndosis" eingeführt.

2) Vgl. B 39 f., 47 f.

3) Reicke, Blatt 7, 1. Heft S. 19.

4) A 120.

5) Vgl. A 97.

schauung", also im Hinblick auf den zu den Kategorien der Quantität gehörigen synthetischen Grundsatz a priori. Dort heißt es: „Eine extensive Größe nenne ich diejenige, in welcher die Vorstellung der Teile die Vorstellung des Ganzen möglich macht (und also notwendig vor dieser vorhergeht)"[1]. Diese einseitige Orientierung läßt übersehen, daß alle Synthesis, sofern sie Anschauung voraussetzt, schon von einem einheitlichen Ganzen her zu den zusammenzusetzenden Teilen kommt. Da gleichwohl auch Kants Synthesisbegriff von dieser Einheit des Gegebenen als solchen Gebrauch machen muß, gerät er in eine eigentümliche Mehrdeutigkeit. Jedes „Syn" wird als Synthesis interpretiert, so daß dieser Ausdruck bedeuten kann: 1. die Möglichkeit der spezifischen Einheit der Zeit als der universalen Form der Anschauung, 2. das Vermögen der Zusammensetzung eines vorgegebenen Mannigfaltigen durch die Spontaneität des Subjekts, endlich aber auch 3. dasjenige, was die beiden ersten „Synthesen" erst ermöglicht und ihre Zusammengehörigkeit konstituiert. Dies letztere ist, wie zu zeigen sein wird, der eigentliche Sinn der „Synthesis der Einbildungskraft". Nur durch diese Mehrdeutigkeit kann die Synthesis zu dem Problem werden, das den ganzen vorbereitenden Teil der Deduktion beherrscht.

Entsprechend den drei subjektiven Quellen der Erkenntnis erörtert Kant daher jetzt 1. die Synthesis der Apprehension in der Anschauung, 2. die Synthesis der Reproduktion in der Einbildung, 3. die Synthesis der Rekognition im Begriffe[2].

Da die Einbildungskraft das eigentliche Vermögen der Synthesis ist[3], sollte man erwarten, daß auch sie eine Vorrangstellung unter den subjektiven Quellen der Erfahrung erhält. Sie wird jedoch zum Vermögen einer besonderen Synthesis, der der Reproduktion, degradiert. Man darf das Problem nicht voreilig beseitigen und meinen, daß die dreifache Synthesis natürlich im Grunde nur eine sei, die nach ihren verschiedenen Momenten expliziert werde. Warum sagt Kant dergleichen nicht? Ist daran eine primitive Psychologie schuld, die für jeden psychischen Akt ein besonderes Seelenvermögen erfindet? Welche ontologische Voraussetzung liegt aber einer solchen Psychologie schon zugrunde?

Kant beginnt die Untersuchung mit einer „allgemeinen Anmerkung", die man bei dem Folgenden durchaus zum Grunde legen müsse: „Unsere Vorstellungen mögen entspringen, woher sie wollen, ob sie durch den Einfluß äußerer Dinge, oder durch innere Ursachen

1) B 203. 2) A 97. 3) B 103, A 78.

gewirkt seien, sie mögen a priori, oder empirisch als Erscheinungen entstanden sein; so gehören sie doch als Modifikationen des Gemüts zum inneren Sinn, und als solche sind alle unsere Erkenntnisse zuletzt doch der formalen Bedingung des inneren Sinnes, nämlich der Zeit unterworfen, als in welcher sie insgesamt geordnet, verknüpft und in Verhältnisse gebracht werden müssen“ [1]). Wie verhält sich diese Ordnung und Verknüpfung des Mannigfaltigen zu der Zeit, die das Mannigfaltige überhaupt erst gibt? Ist sie etwas nachträglich Hinzukommendes, das an sich nichts mit der Zeit zu tun hat?

Der Begriff des Mannigfaltigen ist bei Kant ebenso mehrdeutig wie der der Synthesis. Einmal wird Mannigfaltiges schon durch die bloße Form der Rezeptivität, die Zeit, gegeben. „Das Bewußtsein seiner selbst (Apperzeption) ist die einfache Vorstellung des Ich, und, wenn dadurch allein alles Mannigfaltige im Subjekt selbsttätig gegeben wäre, so würde die innere Anschauung intellektuell sein. Im Menschen erfordert dieses Bewußtsein innere Wahrnehmung von dem Mannigfaltigen, was im Subjekte vorher gegeben wird, und die Art, wie dieses ohne Spontaneität im Gemüte gegeben wird, muß, um dieses Unterschiedes willen, Sinnlichkeit heißen“ [2]). Dann wieder setzt das Mannigfaltige, um auch nur „als ein solches“ entdeckt zu werden, schon „Synthesis“ (die als Spontaneität interpretiert wird) voraus; es wird als vergegenständlichtes betrachtet und bedarf dann des Durchlaufens und Zusammennehmens in der Synthesis der Apprehension [3]). Diese ist aber gleichwohl, ebenso wie die Zeit, a priori, „früher“. Gibt es denn innerhalb des „Früheren“ ein „Nochfrüher“? Geht in diesem Sinne das Mannigfaltige der Zeit der Synthesis noch voraus? Da es sich offenbar nicht um ein „Früher“ der ablaufenden Zeitfolge handelt, ist ein solcher Ansatz sinnlos. Dann wären also Zeit und spontane Synthesis gleich-ursprünglich? Wenn sie aber als apriorisch im „Subjekt“ begründet sind, wie verhalten sie sich dann zueinander? Sind am Ende beide aus einem einheitlichen Grunde zu verstehen?

Wie verhält sich ferner die Synthesis der Apprehension zu der der Reproduktion in der Einbildung? Kant geht von dem

1) A 98 f.

2) B 68. — Es ist jedoch zu beachten, daß der Begriff des Mannigfaltigen in der transzendentalen Ästhetik kaum vorkommt (vgl. B 34, 39, 50, 68), und daß er nur an der zitierten Stelle, die überdies in der 1. Auflage noch fehlt, unzweideutig noch keine Spontaneität voraussetzt. Besonders B 39 dagegen scheint es so, als gäbe es Mannigfaltiges überhaupt erst durch den objektivierenden Verstand.

3) A 99.

empirischen Gesetz der Assoziation aus. Vorstellungen, die sich oft gefolgt sind, vergesellschaften sich und setzen sich in eine Verknüpfung, „nach welcher, auch ohne die Gegenwart des Gegenstandes, eine dieser Vorstellungen einen Übergang des Gemüts zu der anderen, nach einer beständigen Regel, hervorbringt". Diese Reproduktion durch die empirische Einbildungskraft setzt voraus, daß in dem Mannigfaltigen der Erscheinungen eine regelmäßige Begleitung oder Folge stattfinde; die Einbildungskraft würde sonst „niemals etwas ihrem Vermögen Gemäßes zu tun bekommen, also, wie ein totes und uns selbst unbekanntes Vermögen im Innern des Gemüts verborgen bleiben" [1]). Für das empirische Faktum des „Übergangs" der Einbildungskraft von einer Vorstellung zur anderen sucht Kant den transzendentalen Grund seiner Möglichkeit. Er muß dazu zeigen, „daß selbst unsere reinsten Anschauungen a priori keine Erkenntnis verschaffen, außer, sofern sie eine solche Verbindung des Mannigfaltigen enthalten, die eine durchgängige Synthesis der Reproduktion möglich macht" [2]). Eine solche Verbindung wäre selbst a priori und würde, da sie Erfahrung erst möglich macht, die transzendentale Synthesis der Einbildungskraft heißen müssen. „Nun ist offenbar, daß, wenn ich eine Linie in Gedanken ziehe, oder die Zeit von einem Mittag zum andern denken, oder auch nur eine gewisse Zahl mir vorstellen will, ich erstlich notwendig eine dieser mannigfaltigen Vorstellungen nach der anderen in Gedanken fassen müsse. Würde ich aber die vorhergehende (die ersten Teile der Linie, die vorhergehenden Teile der Zeit, oder die nacheinander vorgestellten Einheiten) immer aus den Gedanken verlieren, und sie nicht reproduzieren, indem ich zu den folgenden fortgehe, so würde niemals eine ganze Vorstellung, und keiner aller vorgenannten Gedanken, ja gar nicht einmal die reinsten und ersten Grundvorstellungen von Raum und Zeit entspringen können" [3]). Dies entspricht dem anthropologischen Satz, die Einbildungskraft sei „das, was den Vorrat der Vorstellungen in sich enthält". Wie ist das aber

---

1) A 100. 2) A 101.

3) A 102. — Es ist zu beachten, daß Kant neben diesem durchaus vorherrschenden Begriff der Synthesis als sukzessiver Synthesis auch den einer momentanen Synthesis kennt, den er freilich kaum expliziert; oder besser: daß auch die Apprehension eines bloßen Realen überhaupt, die „nicht sukzessiv, sondern augenblicklich ist", Synthesis ist. Auch diese Synthesis, wenn sie als „augenblickliche" bezeichnet werden kann, hat offenbar in irgendeinem Sinne, wie die sukzessive, mit der Zeit zu tun. Doch bleibt dies bei Kant völlig dunkel. (Vgl. B 209 ff., 217.)

zu verstehen? Sammelt die Einbildungskraft die gehabten Vorstellungen in der Seele auf? Wir pflegen zu sagen, daß wir etwas „behalten", wenn wir es „nicht aus den Gedanken verloren", es „nicht vergessen" haben. Das Behalten läßt sich offenbar nur im Zusammenhang mit dem Vergessen verstehen. Ist das Vergessen das Verloren-haben einer „Vorstellung"? So daß die „Vorstellung", wenigstens für mich, nicht mehr vorhanden wäre? Aber ich kann mich doch an etwas „wieder erinnern", nachdem ich es vergessen hatte? Wie habe ich es wiedergefunden? Wenn Kant die Erinnerung als Reproduktion bestimmt, ist sie offenbar kein bloßes Aufbewahren. „Reproduktion" meint, daß ich die Vorstellungen jetzt wieder und jetzt wieder hervorführen kann. Aber vergesse und behalte ich denn „Vorstellungen"? Wenn Vorstellungen etwas sind, was „im Gemüt" vorkommt, wird dann nicht das Phänomen der Erinnerung gänzlich verkehrt? Wenn ich mich etwa an meine Schulzeit erinnere, erinnere ich mich doch nicht an eine Vorstellung? Warum stellt Kant derartige Fragen nicht? Warum macht er die reproduktive Einbildungskraft nicht in ihrer ursprünglichen, nämlich zeitlichen Möglichkeit zum Thema? Warum wird er dazu nicht im Verfolge seiner eigenen Frage nach der Möglichkeit von Synthesis gezwungen?

Die nähere Bestimmung der Weise der Zeitlichkeit der Reproduktion kann für Kant in gewissen Grenzen gleichgültig bleiben, weil die Innerzeitigkeit des reproduzierten Seienden zu einer ebenmäßigen Gegenwärtigkeit, im Sinne von bloßer Vorhandenheit, nivelliert ist. Obwohl die Reproduktion Anschauung „ohne die Gegenwart des Gegenstandes" ist, wird der Gegenstand doch als gegenwärtig, anwesend, vorhanden gewesener, als nicht mehr vorhandener verstanden; seine Seinsart ist nur ein Modus der Vorhandenheit. Diese Seinsart haben die vergangenen Dinge der Natur. Die Natur ist das, was von ihm selbst her immer schon vorhanden ist; als Immerseiendes ist es zu jeder Zeit. Vergangenheit ist ein bloß zufälliges Merkmal; das Vergangene kommt nur insofern „in Betracht", als es (in seiner Gattung) auch jetzt noch vorhanden ist. Kants ausschließliche Orientierung an dem Vorhandenen der Natur wird an seinen Beispielen deutlich. „Würde der Zinnober bald rot, bald schwarz, bald leicht, bald schwer sein, ein Mensch bald in diese, bald in jene tierische Gestalt verändert werden, am längsten Tage bald das Land mit Früchten, bald mit Eis und Schnee bedeckt sein, so könnte meine empirische Einbildungskraft nicht einmal Gelegenheit bekommen, bei der Vorstellung der roten Farbe den schweren Zinnober in die Gedanken zu bekommen, oder würde ein gewisses Wort bald diesem,

bald jenem Dinge beigelegt, oder auch eben dasselbe Ding bald so bald anders benannt, ohne daß hierin eine gewisse Regel, der die Erscheinungen schon von selbst unterworfen sind, herrschte, so könnte keine empirische Synthesis der Reproduktion stattfinden“ [1]). Thema wird also bei Kant nur die Reproduktion von Vorhandenem, das mit dem ihm Assoziierten jederzeit wieder verknüpft werden kann. Zinnober ist immer rot, der Mensch als Säugetiergattung hat immer diese Gestalt, am längsten Tage ist es immer Sommer und nie Winter. Nicht Reproduktion überhaupt wird Problem, sondern Reproduktion von Vorhandenem. Kants Augenmerk ruht nicht auf der Möglichkeit der Reproduktion, sondern der eines allgemeinen Gesetzes der Reproduktion. Zugleich wird die eigentümlich nivellierende Tendenz der nur am Vorhandenen orientierten Ontologie deutlich: auch Seiendes wie die Jahreszeiten, mit denen der Mensch rechnet, das also primär kein bloß Vorhandenes ist, wird nur noch als ewig wiederkehrende, immer gleiche Naturerscheinung Gegenstand; und Seiendes wie Worte, die ursprünglich zur Seinsart des Menschen selbst gehören, wird ebenfalls als Vorhandenes interpretiert: Worte sind nur noch zwischen Subjekten weitergebbare, fest geprägte Bezeichnungen für Dinge.

Offenbar müßte, wenn nach dem „Reproduzieren“ etwa des Historikers gefragt würde, die zeitliche Möglichkeit der Reproduktion in viel höherem Grade problematisch werden. Doch fragt es sich, ob nicht auch die reproduktive Einbildungskraft, die sich lediglich auf Vorhandenes bezieht, allein aus der Zeitlichkeit verständlich zu machen ist. Wenn Kant die transzendentale Synthesis der Reproduktion durch die Einbildungskraft als das Vermögen, vergangene Vorstellungen nicht zu verlieren und dabei doch zu den folgenden fortzugehen, bestimmt, so macht er schon von dieser Möglichkeit der Zeitlichkeit Gebrauch. Nicht nur, daß die gleichsam vor uns ausgebreitete Zeit und das, was sie gibt, uns irgendwie unverloren ist, wenn wir auf vergangenes Vorhandenes in ihr zurückkommen können. Die Zeit kann dem rückgewandten Blick nur deshalb in dieser Weise zur Verfügung stehen, weil dieser Blick selbst in einem ursprünglicheren Sinne zeitlich ist. Nur deshalb „braucht er Zeit“, um reproduzierend ein Mannigfaltiges von einzelnen Vorstellungen zu einem Ganzen zusammenzufassen.

Die dritte der subjektiven Quellen der Erfahrung ist die Synthesis der Rekognition im Begriffe. Der Begriff besteht in dem

1) A 100 f.

Bewußtsein der Einheit der Synthesis[1]); diese Einheit der transzendentalen Apperzeption ist die Bedingung der Möglichkeit der vorhergehenden Synthesen. Sie ermöglicht so etwas wie eine allgemeine Regel der Erkenntnis von Erscheinungen[2]). Daraus wird erst deutlich, warum Kant neben der Synthesis der Apprehension noch die der Reproduktion hatte einführen müssen. Es zeigte sich schon, daß letztere das Allgemeine, Immerseiende zugänglich macht. Doch konnte es befremdlich erscheinen, daß Kant das Phänomen des Behaltens der vergangenen Vorstellungen nicht schon an der schlichten Apprehension aufwies, sondern unter dem Titel der Reproduktion erst nachträglich hinzufügte. Er braucht diese Reproduktion im engeren Sinne als Bedingung der Möglichkeit allgemeiner Regeln induktiver Naturerkenntnis. Diese ist auf das Sammeln gleicher Fälle angewiesen; daher ist ihr mit der Möglichkeit des bloßen Auffassens des unmittelbar Begegnenden noch wenig gedient. Freilich schränkt Kant damit, entgegen seiner eigenen Einsicht[3]), den Gebrauch der Einbildungskraft auf Reproduktionen in diesem engeren Sinne ein.

Die transzendentale Affinität des Mannigfaltigen der Erscheinungen, die es nach Gesetzen der Assoziation (der Möglichkeit nach) reproduzierbar macht, gründet in der Einheit der transzendentalen Apperzeption. Der durch die transzendentale Affinität bewirkte notwendige Zusammenhang der Erscheinungen heißt denn bei Kant auch in der Tat „Natur“[4]), wie die Interpretation der Seinsart der Gegenstände der Reproduktion schon erwarten ließ. Daher ist auch die Assoziation, die als das empirische Vermögen der Einbildungskraft gilt, stets als Assoziation von Vorhandenem verstanden. Und nur an dieser Assoziation sind die Versuche orientiert, Assoziationsgesetze aufzufinden. An dieser psychologischen Frage zeigt jedoch Kant kein Interesse.

Der 3. Abschnitt der Deduktion, der das im Vorhergehenden einzeln Abgehandelte zusammenfassend darstellen soll, zerfällt wieder in zwei Teile[5]). Im ersten geht der Beweisgang von der transzendentalen Apperzeption aus; im zweiten fängt er „von unten auf“, nämlich mit der Erscheinung an.

1) A 103. 2) A 104—110. 3) A 120 Anm.

4) Vgl. A 113 f.

5) A 116—119; 119—128. Vorausgeht eine knappe Zusammenfassung der Erörterungen über Sinn, Einbildungskraft und Apperzeption im 2. Abschnitt (A 115 f.); die Deduktion wird beschlossen durch eine „summarische Vorstellung“ des kritischen Ergebnisses (A 128—130).

Die transzendentale Einheit der Apperzeption ist eine synthetische. Sie wird aufgewiesen als das notwendige Worauf des Hinblicks im Verbinden von Mannigfaltigem, das in der Form der Zeit gegeben wird. Sie ist das Wofür für mögliches Gebbares. Daher schließt sie eine Synthesis ein, die ebenso wie sie selbst a priori ist. „Also bezieht sich die transzendentale Einheit der Apperzeption auf die reine Synthesis der Einbildungskraft, als eine Bedingung a priori der Möglichkeit aller Zusammensetzung des Mannigfaltigen in einer Erkenntnis. Es kann aber nur die produktive Synthesis der Einbildungskraft a priori stattfinden; denn die reproduktive beruht auf Bedingungen der Erfahrung“ [1]). Erst hier erscheint der Terminus „produktive Einbildungskraft“. Gleichzeitig wird der reproduktiven eine apriorische Funktion abgesprochen. Ob dies den Erörterungen über die reproduktive Einbildungskraft im 2. Abschnitt widerspricht, wird nachher zu fragen sein. Die apriorische Synthesis der Einbildungskraft ist transzendental, wenn sie bloß auf die Verbindung des Mannigfaltigen a priori eingeht. Mit ihrer Hilfe gelangt Kant zu der Idee einer „reinen Form aller möglichen Erkenntnis, durch welche mithin alle Gegenstände möglicher Erfahrung a priori vorgestellt werden müssen“. Diese Form ist „die transzendentale Einheit der Synthesis der Einbildungskraft“ [2]). Ihr Verhältnis zu der Form der Zeit, der ebenfalls alle Vorstellungen als Modifikationen des inneren Sinnes unterworfen sind, wird nicht erörtert. Auch das Verhältnis der Einbildungskraft zum Verstande wird nicht ausdrücklich bestimmt; doch finden wir hier keinerlei Anzeichen dafür, daß sie wie in der 2. Auflage zu einer bloßen Funktion des Verstandes erniedrigt würde. Der Verstand gibt ihr durch die Kategorie Einheit der Synthesis; im übrigen ist sie gegenüber dem Verstande als einem Vermögen nicht weniger unabhängig als die Sinne. Diese Unabhängigkeit ist freilich nicht Beziehungslosigkeit; die Beziehung ist vielmehr, wie zwischen Einbildungskraft und Sinnen, so auch zwischen ihr und dem Verstande eine notwendige. „Die Einheit der Apperzeption in Beziehung auf die Synthesis der Einbildungskraft ist der Verstand, und eben dieselbe Einheit, beziehungsweise auf die transzendentale Synthesis der Einbildungskraft, der reine Verstand“. „Vermittelst“ der Anschauung und der Synthesis derselben durch die Einbildungskraft bezieht sich der reine Verstand notwendig auf die Gegenstände der Sinne [3]). Als zwischen dem oberen und dem unteren Erkenntnis-

1) A 118. 2) A 118. 3) A 119.

vermögen vermittelnd begründet die Einbildungskraft die Objektivität der Kategorien.

Ausführlicher als dieser erste ist der zweite Beweisgang des 3. Abschnitts. Kant setzt jetzt wieder die Verbindungsbedürftigkeit des von den Sinnen Gegebenen auseinander. „Es ist also in uns ein tätiges Vermögen der Synthesis dieses Mannigfaltigen, welches wir Einbildungskraft nennen, und deren unmittelbar an den Wahrnehmungen ausgeübte Handlung ich Apprehension nenne. Die Einbildungskraft soll nämlich das Mannigfaltige der Anschauung in ein Bild bringen; vorher muß sie also die Eindrücke in ihre Tätigkeit aufnehmen, d. i. apprehendieren“ [1]). Die Einbildungskraft ist also hier nicht bloß ein Vermögen der Reproduktion im engeren Sinne, wie es nach dem 2. Abschnitt scheinen könnte. In einer Anmerkung hebt Kant dies besonders hervor: „Daß die Einbildungskraft ein notwendiges Ingredienz der Wahrnehmung selbst sei, daran hat wohl noch kein Psychologe gedacht. Das kommt daher, weil man dieses Vermögen teils nur auf Reproduktionen einschränkte, teils, weil man glaubte, die Sinne lieferten uns nicht allein Eindrücke, sondern setzten solche auch sogar zusammen, und brächten Bilder der Gegenstände zuwege, wozu ohne Zweifel außer der Empfänglichkeit der Eindrücke, noch etwas mehr, nämlich eine Funktion der Synthesis derselben erfordert wird“ [2]). Hier wird zunächst deutlich, warum Kant dem bloßen Vernehmen der Sinne alle Synthesis abspricht. Rezeptivität und Spontaneität sind bei ihm von vornherein streng getrennt. Unser sinnliches Vermögen ist schlechterdings nichts als Empfänglichkeit für „Eindrücke“. Schon der Terminus „Eindruck“ zeigt, daß der Vorgang der Empfindung nach Analogie kausaler Wirkungen in der Natur verstanden wird. Empfindungen sind die *πάθη* eines *ὑποκείμενον*. Es ist zunächst ein „Subjekt“ vorhanden, das dann auch zuweilen Einwirkungen eines „äußeren“, vorhandenen Gegenstandes erleidet. Diese Voraussetzungen werden bei Kant nicht erörtert. Es wäre natürlich falsch, zu meinen, daß Kant sich den Empfindungsvorgang ganz so primitiv vorgestellt habe. Aber gerade je mehr diese Voraussetzungen durch die Einschränkung, daß es natürlich nicht so dinglich aufzufassen sei, verhüllt werden, um so selbstverständlicher und verhängnisvoller sind sie. Unsere Aufgabe

1) A 120.

2) A 120 Anm. Riehl (a. a. O. S. 508 Anm.) weist darauf hin, daß schon Hobbes gelehrt habe, zu aller Wahrnehmung gehöre Gedächtnis, die Fähigkeit, sich vergangene Eindrücke in der Vorstellung zu vergegenwärtigen, also „Einbildungskraft“ in der weiteren Bedeutung ihres Begriffs.

aber ist nicht, sie bloß zu kritisieren, sondern sie von Kants eigenen Thesen aus anzugreifen. Denn ein solcher Angriff auf seine eigenen Voraussetzungen ist in der Tat der positive und phänomenal echte Sinn der Behauptung Kants, daß schon die Wahrnehmung als solche eines Mitwirkens der synthetischen Einbildungskraft bedürfe. Sie besagt, daß das, was wir faktisch als Wahrnehmung kennen, nie so etwas enthält wie „Eindrücke" in dem genannten Sinne. Um das einzusehen, ist es nötig, alle Vormeinungen über den spontanen Charakter der „Synthesis" auszuschalten und das ins Auge zu fassen, was Kant allein gemeint haben kann.

An dem Beispiel der Wahrnehmung einer Linie suchen wir das Problem zu verdeutlichen. Was Kant gegenüber der traditionellen Psychologie geltend macht, ist dies: im Wahrnehmen einer (gezeichneten) Linie liegt immer schon „Synthesis", ist immer schon ein Zusammen von Punkten vorgestellt. Ich kann die Linie zerteilen so oft ich will: ich werde nie einen Punkt wahrnehmen. Die analysierende Mathematik, die dennoch zu Punkten als letzten Elementen gelangt, ist nur auf Grund einer vorgängigen „Synthesis" möglich. Die Linie besteht nur aus Linien; der Punkt ist nur „Grenze"[1]). Die „Synthesis" der produktiven Einbildungskraft ist immer schon über den Punkt hinaus. Die Einbildungskraft ist „ein notwendiges Ingredienz der Wahrnehmung selbst". Wahrnehmung enthält immer schon dies „Überhinaus"; sie ist sich selbst immer schon vorweg. Sofern sie Wahrnehmung von Einzelnem ist, kommt sie immer schon von einem Ganzen her. Das Einzelne ist nicht ihr „Ausgangs-punkt", sondern sie ist aus dem Ganzen, zu dem sie sich selbst schon vorweg war, schon wieder zum Einzelnen zurückgekehrt. Dies „Sich-vorweg" und „Schon-wieder-zurück" gehören zur Struktur der Wahrnehmung. Nichts anderes kann Kants „Synthesis" und „Analysis" meinen. Aber was hat es dann für einen Sinn, noch von „Verbindung", „Synthesis" zu reden? Wenn der Punkt nie „Ausgangspunkt" für die Wahrnehmung der Linie ist, wie ist dann die Linie dennoch aus Punkten „zusammengesetzt"? Dies bleibt bei Kant dunkel. Schuld daran ist die Unklarheit des Verhältnisses von Sinn und Einbildungskraft. Was heißt es, daß die Einbildungskraft ein „notwendiges Ingredienz" der Wahrnehmung sei? Kommt sie nachträglich und äußerlich zu den Sinnen hinzu? Diese Meinung würde völlig ins Dunkel führen. Sie würde besagen: was durch die Sinne rein rezeptiv erfahren wird, wird durch die Einbildungskraft spontan aufgefaßt, zusammen-

1) Vgl. B 211, A 169; ferner Pölitz S. 90 ff.: De saltu et lege continuitatis.

genommen und zu einem Wahrnehmungsbilde gestaltet. Da aber das den Sinnen Gegebene noch keinerlei Verbindung enthält, hat es den Charakter von bloßen isolierten Punkten. Wie aber soll die Einbildungskraft diese Punkte aufgreifen und zusammenschieben? Punkte sind unendlich klein, und die Einbildungskraft ist ein beschränktes Vermögen, das zur Apprehension eines Unendlichen keineswegs fähig ist[1]). Die Voraussetzung einer ursprünglichen Getrenntheit von Rezeptivität und Spontaneität ist also preiszugeben. Und was wird denn mit ihr eigentlich preisgegeben? Sind nicht beide in der Einbildungskraft längst verbunden? Was hatte die Einführung der Einbildungskraft als Vermittlung zwischen Sinnen und Verstand denn sonst für einen Sinn? Warum übernahm nicht der Verstand die Funktion der Synthesis? Führt unsere Interpretation wirklich so ganz von Kants eigener Fragerichtung ab?

Kants These, daß die Einbildungskraft ein „notwendiges Ingredienz der Wahrnehmung selbst" sei, enthält aber nicht nur eine Abweisung der Meinung, daß durch bloß rezeptives Aufnehmen isolierter „Eindrücke" schon Wahrnehmung möglich sei; sie wendet sich auch gegen das Vorurteil, das die Einbildungskraft „auf Reproduktionen einschränkt". Die Einbildungskraft ist nicht bloß das Vermögen der Erinnerung und Vergegenwärtigung von Vergangenem. Das Verhältnis zur „Vergangenheit", besser: zu seiner Gewesenheit, ist nicht etwas, wohinein das „Subjekt" sich gelegentlich einmal bringt. Die Gewesenheit darf nicht aus der Gegenwart herausgestrichen werden. Im Gegenwärtigen von etwas lebe ich immer schon aus der „Vergangenheit" in die „Zukunft". Dies gilt auch noch von der Wahrnehmung eines bloß Vorhandenen oder Bestehenden. Zum Wahrnehmen einer Linie braucht das „Subjekt" Zeit, weil es selbst zeitlich ist. Zeit ist immer Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart in einem; daher haben wir nicht die Möglichkeit einer abstrakten Gegenwart, die unzeitlich nur Gegenwärtiges begegnen läßt. Zur Wahrnehmung gehört nicht nur ein schon auf das Einzelne zurückgekommenes Sich-vorweg, sondern auch ein Gewesen-bei (möglichem früher Wahrgenommenen), ein Behalten, das empirische Reproduktion erst ermöglicht.

Aber will Kant dies wirklich sagen? Will er nicht die Einbildungskraft als zeitliches Vermögen der Reproduktion von der Einbildungskraft als Vermögen der Apprehension unterschieden haben? Die Synthesis der Apprehension und der Reproduktion

1) Vgl. Kr. d. U., § 26, S. 94 ff.

werden doch getrennt besprochen? Und sind sie nicht wirklich verschieden? Die Wahrnehmung als Anschauung eines leibhaft Anwesenden ist doch nicht identisch mit der Reproduktion eines Vergangenen oder der Einbildung eines Bestehenden im Sinne der Mathematik? Wir haben uns an das Beispiel der Wahrnehmung einer gezeichneten Linie gehalten, Kant an das einer in Gedanken gezogenen Linie. Der Unterschied beider soll keineswegs geleugnet werden. Doch betrifft er nicht die Weise der Zeitlichkeit der Einbildungskraft. Kant hätte das Beispiel ebensogut zur Verdeutlichung der Synthesis der Apprehension verwenden können. Es hat sich schon gezeigt, warum Kant überhaupt auf die Synthesis der Reproduktion im engeren Sinne Bezug nehmen mußte. Abgesehen davon erscheint jetzt die Einbildungskraft in ihrer zwischen Apperzeption und Sinn vermittelnden Funktion als ein einheitliches Phänomen. Sie ist als Vermögen der Synthesis die Einheit des Sich-vorweg-zu ... und Gewesen-bei ... mit dem Gegenwärtigen der schlicht apprehendierenden Wahrnehmung ebensowohl als dem der Reproduktion durch Assoziation. Denn in der Reproduktion durch Assoziation handelt es sich um dieselbe Synthesis wie in der Apprehension; diese ist nur dadurch modifiziert, daß über das leibhaftig Anwesende hinausgegangen wird zu dem in einer vergangenen Assoziation damit Verknüpften. Die Möglichkeit der Reproduktion im engeren Sinne *gründet* in der Apprehension[1]). Dies kommt bei Kant darin zum Ausdruck, daß die Möglichkeit der Reproduktion durch das Beispiel der in Gedanken gezogenen Linie erörtert wird, in dem ja gar nicht von assoziierender Reproduktion die Rede ist — es sei denn, daß man Assoziation mit Synthesis überhaupt identifiziert. Der Terminus wird von Kant verschieden weit gefaßt. Assoziation, d. h. Synthesis von oft und immer Zusammengehörigem, ist nur eine besondere Weise von Synthesis überhaupt.

Das apprehendierte Mannigfaltige nun soll die Einbildungskraft „in ein *Bild* bringen“[2]). Das Bild ist zunächst das Ergebnis der Synthesis der Apprehension, also das „primäre Anschauungsbild“. Doch Kant ist nicht sowohl an der Möglichkeit von Bildern überhaupt als vielmehr an der Möglichkeit von *Reihen* von Wahrnehmungsbildern interessiert. Die Synthesis ermöglicht nicht nur Bilder, sondern einen „Zusammenhang der Eindrücke“[3]) überhaupt. So gleitet Kant ab zur Frage nach der Bedingung der Assoziation. Die empirische Assoziation ist das Vermögen der reproduktiven Ein-

1) Vgl. o. S. 338 [28] ff. 2) A 120. 3) A 121.

bildungskraft, „eine Wahrnehmung, von welcher das Gemüt zu einer anderen übergegangen, zu den nachfolgenden herüberzurufen, und so ganze Reihen derselben darzustellen“ [1]). Sie vollzieht sich nicht willkürlich, sondern nach Regeln der Assoziation. Diese schreiben der Einbildungskraft vor, daß sie Erscheinungen nur unter der Bedingung einer möglichen synthetischen Einheit der Apprehension apprehendiert. Daß sich so die Erscheinungen nicht zufällig, sondern notwendig in einen Zusammenhang der menschlichen Erkenntnisse schicken, beruht auf der transzendentalen Affinität aller Erscheinungen. Dieser objektive Grund aller Assoziation wird nur durch die Einheit der transzendentalen Apperzeption möglich. Die dieser entsprechende und aller empirischen Verbindung vorgeordnete Synthesis ist die transzendentale Funktion der Einbildungskraft [2]). „Die Einbildungskraft ist also auch ein Vermögen einer Synthesis a priori, weswegen wir ihr den Namen der produktiven Einbildungskraft geben, und, sofern sie in Ansehung alles Mannigfaltigen der Erscheinung nichts weiter, als die notwendige Einheit in der Synthesis derselben zu ihrer Absicht hat, kann diese die transzendentale Funktion der Einbildungskraft genannt werden. Es ist daher zwar befremdlich, allein aus dem bisherigen doch einleuchtend, daß nur vermittelst dieser transzendentalen Funktion der Einbildungskraft, sogar die Affinität der Erscheinungen, mit ihr die Assoziation und durch diese endlich die Reproduktion nach Gesetzen, folglich die Erfahrung selbst möglich werde: weil ohne sie gar keine Begriffe von Gegenständen in eine Erfahrung zusammenfließen würden“ [3]).

Es ist selbstverständlich, daß diese produktive Einbildungskraft nicht ein besonderes Vermögen neben der reproduktiven ist wie in der Anthropologie. Sie ist vielmehr die transzendentale Bedingung der Möglichkeit reproduktiven Einbildens [4]). Die produktive Einbildungskraft der Anthropologie ist zumeist das nicht von Erfahrung überhaupt, aber von der Erfahrung seines Gegenstandes unabhängig schaffende Vermögen (insbesondere des Dichters). Dementsprechend wurde sie als im eigentlichen Sinne „nicht schöpferisch“ bezeichnet. Geht im Gegensatz zu ihr die produktive Einbildungskraft der Kr. d. r. V. aller Erfahrung voraus, so scheint die Unterscheidung von „produktiv“ und „schöpferisch“ ihren Sinn zu verlieren. Freilich wäre sie nur formal schöpferisch zu

1) A 121. 2) Vgl. A 121—123. 3) A 123.

4) Reicke, Blatt B 12, Heft 1 S. 114: „Die Einbildungskraft ist teils eine produktive, teils reproduktive. Die erste macht die letzte möglich.“

nennen, da sie ja nur einen Gegenstand überhaupt, als solchen, möglich macht. Ihr Bild enthält nichts als die Verbindung und Bestimmung von Zeit überhaupt. Dann aber ist „formal schöpferisch" ein Unbegriff; „schöpferisch" setzt eine intellektuelle, nichtzeitliche Anschauung voraus, die (auch „material") erschafft, was sie anschaut.

Als die eigentliche Form der produktiven Einbildungskraft wurde freilich schon in der Anthropologie die mathematische Einbildung der reinen Raum- und Zeitanschauungen genannt, die aber auch nicht schöpferisch heißen kann. Sie gehört insofern mit der produktiven Einbildungskraft der Kr. d. r. V. zusammen, als sie wie diese keinerlei faktische Erfahrung von Ontischem voraussetzt. Doch muß Kant ihr gegenüber die transzendentale Einbildungskraft doch noch abgrenzen, weil diese geeignet sein soll, mögliche Erfahrung überhaupt als Beziehung des Denkens auf Gegenstände zu begründen. Die mathematische Einbildung, ob sie zwar „nichts als Gestalten" hervorbringt, bleibt doch ein ontisches, d. h. auf Ontisches bezogenes, Vermögen und kann nicht die fundamentalontologische Bedingung möglicher Gegenstandsbeziehung abgeben. Doch scheint Kant hier nicht mit voller Eindeutigkeit unterschieden zu haben[1]).

Die produktive Einbildungskraft ist Bedingung der reproduktiven; d. h. es muß zuvor möglich sein, Erscheinungen überhaupt „hervorzuführen", ehe es möglich ist, diese und jene bestimmte Erscheinung, die einmal gewesen ist, „wieder hervorzuführen". Aber Kant hat auch der reproduktiven Einbildungskraft eine transzendentale Bedeutung zugesprochen[2]). Wie verträgt sich das? Schleicht sich hier Psychologie in die Transzendentalphilosophie ein? Der Unterschied ist ein bloß terminologischer. Die „reproduktive Synthesis der Einbildungskraft" wird genau so bestimmt wie später die produktive. Die Vertauschung der Ausdrücke ist nicht zufällig. Die reproduktive Einbildungskraft gibt, als zunächst ontisch feststellbares Vermögen, den Boden her, auf dem allein die Idee der produktiven Einbildungskraft gewonnen werden kann. Eine Analyse der produktiven Einbildungskraft setzt, obwohl sie sich auf keinerlei psychologische Aussagen gründet, voraus, daß die reproduktive Einbildungskraft zuvor in den Blick gebracht ist. Nur in ständiger Orientierung an ihr ist eine genügende philosophische Bestimmung

1) Vgl. etwa Reicke, an der oben genannten Stelle S. 114 f.
2) A 102.

möglich[1]). Vielleicht muß man nicht sagen, daß Kant der reproduktiven Einbildungskraft zu viel Platz eingeräumt habe, sondern im Gegenteil, daß er das Phänomen noch nicht in seiner ganzen Weite habe zu seinem Recht kommen lassen. Er hat nur die Reproduktion von Vorhandenem im Auge. Diese Verengung hat zur Folge, daß die Zeitlichkeit als Möglichkeit aller Reproduktion nicht ausdrücklich zum Thema wird.

Die transzendentale Synthesis der Einbildungskraft hat zu ihrer Absicht die Einheit der Apperzeption. „Diese Apperzeption ist es nun, welche zu der reinen Einbildungskraft hinzukommen muß, um ihre Funktion intellektuell zu machen. Denn an sich selbst ist die Synthesis der Einbildungskraft, obgleich a priori ausgeübt, dennoch jederzeit sinnlich, weil sie das Mannigfaltige nur so verbindet, wie es in der Anschauung erscheint, z. B. die Gestalt eines Triangels. Durch das Verhältnis des Mannigfaltigen aber zur Einheit der Apperzeption werden Begriffe, welche dem Verstande angehören, aber nur vermittelst der Einbildungskraft in Beziehung auf die sinnliche Anschauung zustande kommen können“[2]). Auf den Kategorien „gründet sich also alle formale Einheit in der Synthesis der Einbildungskraft, und vermittelst dieser auch alles empirischen Gebrauchs derselben (in der Rekognition, Reproduktion, Assoziation, Apprehension) bis herunter zu den Erscheinungen, weil diese, nur vermittelst jener Elemente der Erkenntnis und überhaupt unserem Bewußtsein, mithin uns selbst angehören können“[3]). Kant scheint hier auch die Rekognition der Einbildungskraft zuzuschreiben. Jedenfalls ist nach dem Verhältnis der Synthesis der Apprehension (und Reproduktion)

1) Dies methodische Prinzip, daß ontologische Bestimmungen, also Bestimmungen des Seins, ständig am Seienden orientiert sein müssen, wird freilich von Kant nicht klar erfaßt und erfährt deshalb in der Kr. d. r. V. durchgängig eine eigentümliche Umdeutung. Die produktive Einbildungskraft, die eigentlich als ontologische Bedingung der Möglichkeit der reproduktiven Einbildungskraft als eines seienden Vermögens gemeint ist, wird selbst als ein Seiendes interpretiert und erscheint infolgedessen als ein neues Vermögen neben der reproduktiven Einbildungskraft; der Anspruch ihrer apriorischen Synthesis auf „objektive Gültigkeit“ muß sich dann erst nachträglich rechtfertigen durch den Nachweis ihrer Beziehung auf die reproduktive Einbildungskraft, „welche die Gegenstände der Erfahrung herbeiruft, ohne die sie keine Bedeutung haben“ würde. (Vgl. B 195.) Anderwärts, wo Kants Blickrichtung zwar im Grunde dieselbe bleibt, wird aber wenigstens betont, daß die bildende Synthesis der produktiven Einbildungskraft „mit derjenigen gänzlich einerlei sei, welche wir in der Apprehension einer Erscheinung ausüben, um uns davon einen Erfahrungsbegriff zu machen“ (B 271).

2) A 124.

3) A 125. „Der Erkenntnis“ ist offenbar Dativ.

zur Synthesis der Rekognition, sowie nach dem Sinn des „Hinzukommens" der Apperzeption zur reinen Einbildungskraft zu fragen. Wieso liegt denn in der Rekognition Synthesis? Was besagt überhaupt Rekognition?

Zu der Synthesis der Reproduktion muß noch das Bewußtsein hinzukommen, „daß das, was wir denken, eben dasselbe sei, was wir einen Augenblick zuvor dachten"[1]. „Vergesse ich im Zählen, daß die Einheiten, die mir jetzt vor Sinnen schweben, nach und nach zueinander von mir hinzugetan worden sind, so würde ich die Erzeugung der Menge, durch diese sukzessive Hinzutuung von Einem zu Einem, mithin auch nicht die Zahl erkennen; denn dieser Begriff besteht lediglich in dem Bewußtsein der Einheit der Synthesis"[2]. Die Rekognition bezieht sich also nicht primär auf einen längst vergangenen, jetzt nach irgendwelchen Gesetzen reproduzierten Gegenstand, sondern ist schon zur Synthesis der bloßen Apprehension nötig. Sie ist auch nicht der Akt der Urteilskraft, worin dem Vorgestellten, das reproduziert und behalten wurde, das Prädikat der Selbigkeit beigelegt wird. Es kommt nicht darauf an, ob das Vorgestellte wirklich noch dasselbe ist, sondern darauf, daß ich es mir als dasselbe vorstelle[3]. Die Rekognition ist wie die Reproduktion ein Nichtvergessen, aber nicht der Vorstellung, sondern der Selbigkeit des vorstellenden Subjekts. Nur dadurch ist sie ein Begreifen des Gegenstandes (als Erscheinung) in seiner Einheit[4]. Sie ist Apperzeption, d. h. das, was zu dem Gegenstand das Selbst immer mit hinzu vernimmt. Insofern sie das „stehende und bleibende Ich (der reinen Apperzeption)"[5] festhält, hat sie eine transzendentale Bedeutung. In welchem Sinne aber ist dies Ich der transzendentalen Apperzeption ein stehendes und bleibendes, wenn die Rekognition als ein Nichtvergessen bezeichnet werden kann? Wie kann die Rekognition Synthesis sein, wenn sie nur ein Selbiges erfaßt? Dies bleibt bei Kant dunkel. Überhaupt wird die Synthesis der Rekognition weniger verdeutlicht als die beiden anderen Synthesen. Das von Kant letztlich gemeinte Phänomen des Sich-behauptens des „Subjekts" in seiner Selbst-ständigkeit im Entwurf einer Einheit, die die Synthesen der Apprehension und Reproduktion erst möglich macht, wird in der Rede von dem „stehenden und bleibenden Ich" zwar angedeutet, aber zugleich verdeckt. Auch das Verhältnis von Rekognition und

1) A 103. 2) A 103.
3) So auch in einer Anmerkung der 2. Auflage, B 131.
4) Vgl. A 108. 5) A 123.

Apperzeption wird nicht klar. Sind sie wirklich identisch? Transzendentale Vermögen sind sie jedenfalls beide. Aber die Rekognition ist offenbar ein zeitliches Vermögen, während die transzendentale Apperzeption nichts von Zeit zu enthalten scheint. Steht sie doch scharf unterschieden der empirischen Apperzeption gegenüber, die an die Form der Zeit gebunden ist. Daher muß ihr Verhältnis zur Rekognition sowie zur Einbildungskraft und ihr a priori synthetischer Charakter unklar bleiben.

Wenn die Rekognition Synthesis ist, muß auch in ihr die Einbildungskraft als ein „notwendiges Ingredienz" enthalten sein[1]). Diese Erkenntnis aber führt nicht weiter, solange das Verhältnis der Rekognition zur Apperzeption ebenso ungeklärt ist wie das der Apprehension zum reinen Mannigfaltigen der Zeit. Schuld an beidem ist das Dogma von der Gespaltenheit des „Subjekts" in Spontaneität und Rezeptivität, Apperzeption und Zeit. Kant deduziert aus dem Begriff der Erfahrung ihren notwendigen Zusammenhang; doch bleiben beide „Enden" „an sich" getrennt. Der Zusammenhang wird nicht als ursprünglicher aufgewiesen, sondern nachträglich vermittelst der Einbildungskraft hergestellt. „Wir haben also eine reine Einbildungskraft, als ein Grundvermögen der menschlichen Seele, das aller Erkenntnis a priori zum Grunde liegt. Vermittelst deren bringen wir das Mannigfaltige der Anschauung einerseits, und mit der Bedingung der notwendigen Einheit der reinen Apperzeption andererseits in Verbindung[2]). Beide äußerste Enden, nämlich Sinnlichkeit und Verstand, müssen vermittelst dieser transzendentalen Funktion der Einbildungskraft notwendig zusammenhängen; weil jene sonst zwar Erscheinungen, aber keine Gegenstände eines empirischen Erkenntnisses, mithin keine Erfahrung geben würden"[3]). Die Problematik dieses Versuchs, einen Grundzusammenhang der transzendentalen Subjektivität herzustellen, darf nicht verdeckt werden.

Wir suchen jetzt kurz die wesentlichen Unterschiede der 1. und 2. Auflage mit Bezug auf die Einbildungskraft zusammenzufassen:

1. Die Einbildungskraft steht in der 1. Auflage als selbständiges Erkenntnisvermögen zwischen den Sinnen und dem Verstande; in der zweiten wird sie als Vermögen der figürlichen Synthesis zu einer bloßen Funktion des Verstandes.

1) Vgl. hierzu unten die Erörterung der Schematismuslehre.

2) Zum Text vgl. Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, Bonn 1929, S. 78, Anm. 2.

3) A 124.

2. Demgemäß wird sie in der 2. Auflage weniger ausführlich erörtert und verliert ihre zentrale Stellung im äußeren Schema der Beweiskette.

3. Der terminologische Unterschied von produktiver und reproduktiver Einbildungskraft wird in der 2. Auflage deutlicher gewahrt.

4. Doch hängt mit der Verdrängung der reproduktiven als des ontischen Fundaments der produktiven Einbildungskraft eine Verdeckung ihrer eigentümlichen Zeitlichkeit, die sich in der 1. Auflage gezeigt hatte, zusammen.

5. Gleichwohl muß auch die Interpretation der 2. Auflage auf das Verhältnis von Einbildungskraft und Zeit führen, zumal da jetzt der Einbildungskraft das Vermögen der Selbstaffektion zuerkannt wird.

c) Nach Aufzeichnungen aus den 70er Jahren.

Die Interpretation mußte vielfach Gesichtspunkte an Kant herantragen, die diesem entweder fremd oder doch bei ihm keineswegs explizit waren. Sie suchte dadurch grundsätzliche Schwierigkeiten der Kantschen Position, über die Kant selbst hinweggleitet, deutlicher zu machen. Dadurch glaubte sie aber doch in Kants eigener Richtung weiterzufragen und ihn nicht nur besserwisserisch zu schulmeistern. Denn es läßt sich noch einigermaßen deutlich sehen, daß Kant an den Schwierigkeiten nicht einfach vorbeigeht, daß er vielmehr selbst an Schranken gestoßen ist und vorläufig auf ihre Überwindung verzichtet. Wie Aufzeichnungen aus den 70er Jahren, also aus der Zeit der Ausarbeitung der Kr. d. r. V., zeigen, hat Kant sich damit abgemüht, die Synthesis der Einbildungskraft phänomenal deutlicher zu machen, als es ihm in den verhältnismäßig formalistischen Fassungen der transzendentalen Deduktion, besonders der der 2. Auflage, geglückt ist.

Es ist mir hier im wesentlichen nur darum zu tun, einige Probleme, die für Kant im Zusammenhang mit der Einbildungskraft entstehen mußten, anzudeuten. Eine eigentliche Interpretation der fast durchweg fragmentarischen und oft dunklen Stellen kann hier nicht versucht werden. Ich habe auch nur dasjenige Material herangezogen, dessen Beziehung zur Frage der Einbildungskraft einigermaßen deutlich ist[1]).

1) Es handelt sich um einige Reflexionen (in der 3. Abteilung der Akademieausgabe, die den handschriftlichen Nachlaß enthält, im 2., 4. u. 5. Bd.; bei Erdmann im 2. Bd.) und um einige Stellen im 1. Heft der „Losen Blätter" von Reicke und in der Pölitzschen Metaphysik. Die Reflexionen werden von Erdmann, soweit nichts

Denn ausdrücklich ist in dieser Zeit, abgesehen von anthropologischen Zusammenhängen, von der Einbildungskraft fast gar nicht die Rede. Ausführlich wird sie nur an einer Stelle bei Reicke[1]) erörtert, die wohl aus dem Jahre 1780 stammt und mir nichts von der Kr. d. r. V. wesentlich Abweichendes zu enthalten scheint. Doch wird ja der Terminus „Einbildungskraft" in dieser Periode nur in einer engeren Bedeutung gebraucht und das Gesamtphänomen als „bildende Kraft" bezeichnet[2]).

Es konnte so scheinen, als ob die anthropologischen Unterscheidungen der verschiedenen Tätigkeiten der bildenden Kraft, die im 1. Abschnitt dargestellt wurden, durch ein rein psychologisches Interesse gefordert wären. Jetzt zeigt sich, daß sie für Kant eine direkte Beziehung zum Problem der Kr. d. r. V. hatten. Wir sahen, daß die Einbildungskraft als Vermögen der figürlichen Synthesis in der 2. Auflage als eine bloße Funktion des Verstandes erscheint. Sie konnte daher als eigenständiges Vermögen nicht recht deutlich werden. Wir sahen ferner, daß diese Abhängigkeit der Einbildungskraft vom Verstande bei Kant sekundär ist, wenn sie auch nur die Konsequenz des schon in der 1. Auflage selbstverständlichen Grundansatzes darstellt, wonach sie wesentlich nur als Spontaneität eine transzendentale Bedeutung hat. Indessen zeigen sowohl die 1. Auflage als auch die Aufzeichnungen aus den 70er Jahren, daß die anfängliche Selbständigkeit der Einbildungskraft ein ursprüngliches Recht hat und nicht nur ein primitiveres Stadium der Ausarbeitung der einheitlichen Problematik Kants anzeigt. Denn während das, was Kant als figürliche Synthesis dem Verstande unterordnete, sich an den Phänomenen selbst nur wenig klären ließ, konnte in der Einbildungskraft der 1. Auflage die Zeitlichkeit der Wahrnehmung mit viel größerer Deutlichkeit aufgewiesen werden. Statt von der figürlichen Synthesis oder von der Einbildungskraft als dem Vermögen der Synthesis überhaupt ist nun in den handschriftlichen Auf-

anderes bemerkt ist, in der Zeit des „Kritizismus, 1. Periode" angesetzt. — Da es sich hier nicht um eine Rekonstruktion des Entwicklungsganges der Kantschen Philosophie in dem der Kr. d. r. V. vorausgehenden Zeitraum handelt, sondern nur um einige Hinweise auf sachliche Probleme, die sich für Kant im Zusammenhang der Frage nach der Einbildungskraft ergeben mußten, ist wohl trotz der Warnung Haerings (Der Duisburgsche Nachlaß und Kants Kritizismus um 1775, Tübingen 1910, S. 2 f.) eine vorsichtige Benutzung dieser Quellen schon jetzt erlaubt.

1) Blatt B 12, Heft 1 S. 113—116.

2) Wenn Haering (a. a. O. S. 146) das Phänomen der Einbildungskraft in dieser Periode, wenigstens ausdrücklich, überhaupt noch nicht findet, so liegt das an dem verhältnismäßig geringen Umfang des von ihm bearbeiteten Materials.

zeichnungen Kants die Rede von den verschiedenen Vermögen der bildenden Kraft. Die Einteilung dieser Vermögen geschah, wenigstens zu einem wesentlichen Teil, im Hinblick auf die Zeit; wir suchten sichtbar zu machen, daß dieser Gesichtspunkt keineswegs ein bloß äußerlicher und formaler ist, daß vielmehr alle diese Vermögen wesentlich mit der Zeitlichkeit des „Subjekts", dem sie angehören, zu tun haben. Freilich mußte diese Aufweisung, da sie nicht von einer thematischen Ontologie des „Subjekts", sondern von Kants faktischen Auffassungen ausging, notwendig unzulänglich bleiben. Gleichwohl kann sie das über die Zeitlichkeit der Wahrnehmung Gesagte bestätigen, wenn die zeitlichen Vermögen der bildenden Kraft wirklich eine Vorstufe der Einbildungskraft der Kr. d. r. V. sind.

Dies aber ist keine bloße Behauptung, sondern läßt sich aus den Reflexionen Kants klar beweisen. Die Einbildungskraft der Kr. d. r. V. ist das Vermögen der Synthesis, und zwar im Hinblick auf die ursprüngliche Einheit der transzendentalen Apperzeption. Die möglichen Weisen dieser Einheit aber sind die Kategorien. In ihnen wird das Ganze des in den Griff genommenen Seienden in seiner sachhaltigen Struktur ontologisch umgrenzt. Lassen sich nun die den Kategorien zugeordneten Weisen der transzendentalen Synthesis der Einbildungskraft in ähnlicher Art konkret aufweisen wie die Kategorien selbst? In der Tat werden von Kant die verschiedenen Vermögen, die zur bildenden Kraft gehören, aber daneben auch andere Seelenvermögen den einzelnen Kategorien zugeordnet. Doch gelingt ihm kein vollständiges System der Seelenvermögen nach Analogie der Kategorientafel; da er über ein unsicheres Tasten nicht hinauskommt, scheint er diese Probleme schließlich zurückgestellt und nicht in die Kr. d. r. V. aufgenommen zu haben.

Wir lassen zunächst den Charakter dieser „Zuordnung" der einzelnen Vermögen zu den Kategorien auf sich beruhen und geben einen Überblick über die diesbezüglichen Äußerungen Kants. Offen lassen wir auch die Frage, ob Kant zu einer fertigen Kategorientafel nachträglich die zugehörigen subjektiven Akte aufgesucht, oder ob er die Kategorien allererst aus den ihm bekannten Seelenvermögen gewonnen hat. Der Gang der faktischen Ausarbeitung der Kategorientafel und die Datierung der einzelnen Reflexionen ist zu unsicher, als daß man hier voreilige Schlüsse wagen darf[1]).

„Die Verstandesbegriffe drücken alle actus der Gemüthskräfte aus, insofern nach ihren Allgemeinen Gesetzen vorstellungen möglich

1) Vgl. auch Haering, a. a. O. S. 140.

sind, und zwar diese ihre Moglichkeit a priori“ [1]). Hier wird das Bestehen eines Zusammenhangs zwischen den Kategorien und den Gemütsvermögen allgemein ausgesprochen. Durch die spontanen Handlungen des Subjekts wird das in der seelischen Rezeptivität Gegebene als Gegenstand vorgestellt. Diese spontanen Handlungen vollziehen sich als Synthesis des gegebenen Mannigfaltigen und bedürfen für diese Synthesis nicht nur einer Einheit überhaupt, sondern entsprechend der besonderen Weise ihrer Synthesis jeweils auch einer allgemeinen Regel, im Hinblick auf die ihr Vollzug sein Gesetz empfängt. Insofern durch die Gesamtheit der Gemütskräfte das Ganze nicht nur der empirischen, sondern auch der apriorisch zu bestimmenden Subjektivität umschrieben ist, drücken ihre Regeln, also die Kategorien, alle Möglichkeiten der Inblicknahme von Gegenständen überhaupt aus. Doch ist zu beachten, daß bei Kant auch hier schon die apriorische Subjektivität wesentlich nur als Spontaneität zur Geltung kommt.

Die Kategorien, denen die einzelnen Vermögen zugeordnet werden, sind die aus der Kategorientafel der Kr. d. r. V. bekannten; doch stehen die Kategorien der verschiedenen Gruppen oft durcheinander. Die Hauptschwierigkeiten entstanden für Kant offenbar hinsichtlich der Kategoriengruppen der Relation und Modalität.

Die Kategorien der Quantität und Qualität werden der Anschauung zugeordnet, und zwar: „Die Größe ist vor die reine Anschauung überhaupt ohne data. Die qvalitaet vor den Unterschied der Empfindung überhaupt. Die darunter gehorige categorien beziehen sich auf Empfindungen der Verhaltnisse, welche durch die Thätigkeit der Seele gesetzt werden“ [2]). Es kann so scheinen, als gehörten diese Kategorien überhaupt nicht zu einer spontanen Handlung, sondern zur Rezeptivität des Subjekts. Andererseits könnte Kant, nach dem zweiten Satz zu schließen, auch hier das Subjekt wesentlich als Spontaneität verstanden haben, insofern es nämlich die formalen Strukturen von Anschauung und Empfindung von sich aus bestimmt. Doch ist gar nicht ausdrücklich von dem Gegensatz von Rezeptivität und Spontaneität die Rede; bezeichnend ist nur, daß Kant auch in der transzendentalen Logik zwangsläufig immer wieder auf die Rezeptivität zurückkommt. Bemerkenswert ist die Beziehung der Kategorie der Größe zur reinen Anschauung,

---

1) Handschr. Nachlaß Bd. IV, Nr. 4642 (= Refl. II Nr. 591).

2) Handschr. Nachlaß Bd. IV, Nr. 4646 (vgl. Nr. 4640) (= Refl. II Nr. 590; vgl. Nr. 589).

also Raum und Zeit, die als „unendliche gegebene Größe" vorgestellt werden[1]). Gerade weil beide nicht identisch sind, muß ihr Zusammenhang zum Problem werden.

Die Kategorien der Relation sind Substanz und Akzidens, Ursache und Wirkung, Ganzes und Teil[2]). „Ursache und Wirkung scheint vor die praevision zu seyn, Gantzes und Theil vor die phantasie, substantz und accidenz vor die Sinne." Ebenda heißt es, daß „die inhaerentz auf die Anschauung, die Verknüpfung der Wirkung mit der Ursache auf die Nachbildung, umgekehrt auf Vorbildung, Ganzes und Theil auf die Einbildung gegründet" sei[3]). Wir interpretieren: Die Kategorie der Ursache und Wirkung spricht die allgemeine Regel aus, der wir im Erkennen von Vergangenem und Ankommendem immer schon folgen, wenn anders diese Nach- und Vorbildung echtes Erkennen im Kantschen Sinne sein soll. Einen Gegenstand frei einbildend setzen wir die einzelnen Teile, die wir komponieren, immer schon in eine Wechselbeziehung zueinander, die der Idee eines Ganzen überhaupt genügt. Nicht ohne weiteres einsichtig ist jedoch die Zuordnung der Kategorie der Inhärenz (Substanz und Akzidens) zu den Sinnen bzw. der Anschauung, wenn nämlich die Anschauung einfach ein Vermögen neben Einbildung, Nachbildung usw. ist. Denn die Beziehung auf eine Substanz ist ja in aller Erkenntnis von Vorhandenem schon gesetzt, ob sie nun direkt anschauend, bloß einbildend oder wie immer ist. Wie aber Kant schon in den bloß anthropologischen Zusammenhängen die Abbildung als das „Fundament" für Nach- und Vorbildung charakterisierte, so meint er vielleicht auch hier mit „Anschauung" etwas Ursprünglicheres, das all den verschiedenen, direkt oder indirekt anschauenden Vermögen zugrunde liegt, und das in der Systematik der Seelenvermögen eine ähnlich fundamentale Stelle beansprucht wie die Substanz in der Tafel der Kategorien. Hierauf ist bald zurückzukommen.

Es bleiben die Kategorien der Modalität. Hier geben Kants Aufzeichnungen kein einheitliches Bild. Die Kategorie der Möglichkeit wird bald dem Dichtungsvermögen[4]), bald dem Verstande[5]) zu-

1) Kr. d. r. V. B 39; vgl. B 47 f.

2) Zum dritten Paar vgl. Kr. d. r. V. B 111—113.

3) Bd. IV, Nr. 4640 (= Refl. II Nr. 588 u. 589).

4) Handschr. Nachlaß Bd. IV, Nr. 4640, 4646, 4288 (= Refl. II Nr. 589, 590, 804).

5) Bd. IV, Nr. 4802 und Bd. II, Nr. 429 (= Refl. II Nr. 807 u. 1094), beide nach Erdmann aus der späteren Zeit des Kritizismus; vgl. Bd. V, Nr. 5772 (= Refl. II Nr. 803), aus der Zeit des „kritischen Empirismus".

geordnet; die Kategorie der Wirklichkeit bald der Empfindung[1]), der Anschauung[2]) oder dem Sinn[3]), bald der Urteilskraft[4]); die Kategorie der Notwendigkeit stets der Vernunft[5]). Eine Einzelinterpretation kann hier nicht versucht werden. Bemerkt sei nur, daß das Dichtungsvermögen, das zur bildenden Kraft gehört, später durch den Verstand ersetzt wird.

Bisher fanden wir immer eine Zuordnung der einzelnen Vermögen der Seele zu den verschiedenen Kategorien. Einem noch früheren Stadium der Kantschen Überlegungen scheinen einige Stellen anzugehören, wo von einer Beziehung zwischen den Kategorien und den ursprünglichsten Handlungen des Gemüts die Rede ist. Diese sind Thesis, Synthesis und Analysis. „Die Idee der Thesis: Realitas. der Synthesis: Materia et forma. der Analysis: qvantitas et qvalitas“[6]). Der Ausdruck „Idee“ für „Kategorie“ zeigt an, daß nach der ursprünglichen Konzeption Kants die Kategorie als das Worauf eines Hinblicks ein Strukturmoment der subjektiven Handlung und nicht etwas im Gemüt Vorhandenes, „Bereitliegendes“ ist. Zu fragen wäre nach dem Verhältnis dieser Kategorien zu der späteren Kategorientafel. Kant scheint an Kategorien der Synthesis und der Analysis gedacht zu haben: „Die categorie der Synthesis wird wohl so heissen: substantia—Causatum (et independens), Compositum (et simplex). Die categorie der Analysis: Totale (perfectum, completum) et partiale. (Finitum et infinitum.) (particularitas est infinita.) (Vnum et plura.)“[7]). Ein andermal setzt er Synthesis und Analysis (Verbindung und Trennung) in Beziehung zu Grund und Folge bzw. Ursache und Wirkung[8]).

Unter den Handlungen des Gemüts beansprucht aber offenbar die Synthesis ein besonderes Interesse. Und zwar kommt diese wieder nur als Spontaneität zur Geltung. Auch wo Kant einer Kategorie die sinnliche Anschauung überhaupt oder gar die Empfindung

---

1) Bd. IV, Nr. 4640 (= Refl. II Nr. 589); vgl. auch Nr. 4646 (= Refl. II Nr. 590).

2) Bd. V, Nr. 5718 (= Refl. II Nr. 827).

3) Bd. IV, Nr. 4288, ferner Nr. 4802 (= Refl. II Nr. 804 u. 807).

4) Bd. II, Nr. 429 (= Refl. II Nr. 1094); vgl. auch Bd. IV, Nr. 4802 (= Refl. II Nr. 807).

5) Bd. IV, Nr. 4288, ferner Nr. 4802 und Bd. II, Nr. 429 (= Refl. II Nr. 804, 807, 1094). Doch scheint Kant auch hier geschwankt zu haben, vgl. Bd. IV, Nr. 4640 (= Refl. II Nr. 589). — Zu den Kategorien der Modalität überhaupt vgl. Kr. d. r. V. B 265 f., 286, 287 Anm.

6) Bd. IV, Nr. 4476 (= Refl. II Nr. 556).

7) Bd. IV, Nr. 4476 (= Refl. II Nr. 562).

8) Bd. IV, Nr. 4380 (= Refl. II Nr. 579).

zuordnet, hat er nur die seelische Spontaneität im Auge. Nachdem er die Beziehungen zwischen Seelenvermögen und Kategorien aufgezählt hat, fährt er fort: „In allen diesen Stücken macht die beständige Verbindung den Grund eines abstracten Verstandesbegrifs. Denn jene Kräfte sind verbindend, und daraus entspringt die Moglichkeit der Urtheile a priori und auch dieser Begriffe“ [1]). Zugleich zeigt sich hier, daß für Kant dieser ganze Problemkreis entsteht im Zusammenhang der Frage nach der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori und nach der „Gültigkeit“ der Kategorien für „äußere“ Objekte. Von dieser Frage her gewinnt das eigentliche Vermögen der Synthesis, die bildende Kraft, seine zentrale Bedeutung: „Wie kommen aber die reinen Verstandesbegriffe in den Kopf?“ D. h., wie können sie, die sich auf Gegenstände der Anschauung beziehen und deren sachhaltige Wesensbestimmungen zum Ausdruck bringen, apriorische Gültigkeit haben und aller Erfahrung von Gegenständen vorausgehen? Wie können die Bestimmungen des Seins von gegenständlich Seiendem erschlossen sein, hinsichtlich deren das Seiende erst als Seiendes entdeckbar, besprechbar und erkennbar wird? „Von Gegenständen der Anschauung haben wir Kenntnisse, vermöge der bildenden Kraft, welche zwischen dem Verstande und der Sinnlichkeit ist. Ist diese bildende Kraft in abstracto, so ist es der Verstand. Die Bedingungen und Handlungen der bildenden Kraft in abstracto genommen, sind reine Verstandesbegriffe und Kategorien des Verstandes. Z. E. der reine Verstandesbegriff von Substanz und Akzidens kommt auf folgende Art aus der bildenden Kraft: Der bildenden Kraft muß etwas Beständiges zum Grunde gelegt werden, statt daß sich das Mannigfaltige verändert; denn wäre nichts zum Fundament der bildenden Kraft, so könnte sie auch nichts wechseln. Das Beständige ist nun der reine Begriff der Substanz, und das Mannigfaltige des Akzidens. Alle obersten Grundsätze des Verstandes a priori sind allgemeine Regeln, welche die Bedingungen der bildenden Kraft in allen Erscheinungen ausdrücken, mit denen wir bestimmen können, wie die Erscheinungen unter einander zu verknüpfen sind; denn das, was die Erkenntnis möglich macht, was die Bedingung derselben ist, dasselbe ist auch die Bedingung der Dinge“ [2]). Die Kategorien sind also Funktionen der Einbildungskraft in abstracto und die Grundsätze des reinen Verstandes Regeln der Einbildungskraft.

---

1) Bd. IV, Nr. 4640 (= Refl. II Nr. 589).

2) Pölitz S. 155 f., in der empirischen Psychologie!

Zuweilen scheint es, als dienten diese Untersuchungen Kants nur einem wissenschaftstechnischen Interesse: „Es ist ein großer Vortheil, wenn man die wissenschaft technisch machen kann, d. i. unter Funktionen der Einbildungskraft bringen und Eintheilen kann; e. g. tafel der Categorien. Das technische ist blos mechanisch oder architectonisch. Jenes a posteriori, dieses a priori. Kunst und Wissenschaft“ [1]). In Wahrheit verbirgt sich dahinter die Wurzel des zentralen Problems der Kr. d. r. V. Das wird deutlicher, wenn es z. B. vom Satz des zureichenden Grundes heißt: „Dieser Satz bedeutet: es geschieht nichts als nach einer allgemeinen regel der Einbildungskraft. Denn daß es im obiect, d. i. die Bestimmung von uns im Gegenstand vorgestellt werde, kommt eben davon her“ [2]). Da die Einbildungskraft hier keine bloße Funktion des Verstandes ist, sie auch nicht nachträglich zur Vermittlung zwischen Verstand und Sinnlichkeit eingeführt, vielmehr der isolierbare Bezirk des reinen Verstandes erst aus ihr herausabstrahiert wird, kann die Einbildungskraft der Titel sein für die Intentionalität des Daseins in der Welt, d. h. für die ursprüngliche und wesensmäßige „Objekt“-Bezogenheit des „Subjekts“. Aber in dieser Richtung hat Kant nicht weitergefragt. Er hielt den überkommenen Subjektbegriff fest, wonach das Subjekt eine Substanz ist. Deshalb blieb sein Problem für ihn letztlich unlösbar.

Um das zu verdeutlichen, müssen wir fragen, wie Kant die Zuordnung der Kategorien zur bildenden Kraft des näheren verstanden hat. Es wurde schon angedeutet, daß nicht zuerst die Kategorien für sich als etwas a priori im Gemüt Bereitliegendes aufgewiesen werden, daß sie vielmehr ein Strukturmoment der verbindenden Handlung der Einbildungskraft sind. Zum Verbinden als solchem gehört ein Hinblick auf eine Einheit; die Weisen dieser Einheit sind die Kategorien. Der einheitliche Strukturzusammenhang des Verbindens liegt als Ganzes seinen einzelnen Momenten schon zugrunde. So kann Kant den Charakter der Zuordnung der Vermögen der bildenden Kraft zu den Kategorien als ein Gründen der letzteren in der bildenden Kraft verstehen, wenn er z. B. sagt, daß „sich alle form (des subjectiven) darauf gründet, daß eine Bestimmung mit der Andern zusammen verbunden wird“ [3]).

---

1) Bd. V, Nr. 4911 (= Refl. II Nr. 606), von Erdmann erst in der späteren Zeit des Kritizismus angesetzt.

2) Bd. V, Nr. 5191 (= Refl. II Nr. 748).

3) Bd. IV, Nr. 4640 (= Refl. II Nr. 588 u. 589).

Hier kommt nun alles darauf an, ob die ursprüngliche Subjektivität in ihrer Seinsart angemessen bestimmt und überhaupt in zureichender Weise zum Thema gemacht wird. Wir fanden, daß Kant zwar gezwungenermaßen immer auf dergleichen wie Anschauung, Sinnlichkeit, Empfindung zurückkommen muß, daß er aber die Rezeptivität des Subjekts nicht ausdrücklich in Rechnung zieht. Die Spontaneität in der bildenden Kraft kommt allein zur Geltung; die ursprüngliche Subjektivität ist Synthesis, Verbindung. Das Charakteristische der Synthesis des Subjekts aber ist, daß es Mannigfaltiges nicht nur überhaupt vereinigt, sondern es sich im Vereinigen zugleich zueignet. Die Einheit, in die das Mannigfaltige gebracht wird, muß demgemäß eine ausgezeichnete sein, und sie gilt es näher zu bestimmen.

An dieser Stelle scheint Kant angesetzt zu haben, ohne zu einem sicheren Ergebnis zu kommen. Er stellt in verschiedenen Aufzeichnungen die möglichen Arten von Einheit zusammen. „Alle Einheit ist entweder der Vergleichung oder der Verknüpfung. Die erste ist, so fern etwas mit viel anderem einerley ist. Die zweyte, in so fern viel in einem Grunde verbunden sind“ [1]). Für uns handelt es sich nur um die Einheit der Verknüpfung (Synthesis), die eigentliche Einheit im Unterschiede von der bloßen Einerleiheit. Doch braucht Einheit als „Verbindung des Vielen“ nicht notwendig Einheit des Grundes zu sein; Kant kennt drei Arten solcher Einheit: vieles ist verbunden „in einer substantz oder durch einen Grund oder zu einem Gantzen“ [2]). Die Einheit der Substanz heißt auch „Einheit des Subjekts“; die Einheit des Ganzen wird erst durch die Einheit des Grundes möglich: „Die verknüpfung vieler (unterschiedenen) Dinge in einem Gantzen setzet die abhängigkeit von einem Grunde voraus und fließet daher“ [3]). Fraglich bleibt, wie sich die Einheit des Grundes zur Einheit der Substanz verhält. Kant bezeichnet diese drei Arten von Einheit überhaupt auch als Einheit „der subordination, der coordination und der inhaerentz (Vieler accidentien in einem subiect“ [4]). Ihre Beziehung zu den Kategorien der Relation ist ganz deutlich. Sind denn aber nicht die Kategorien überhaupt die Weisen der ursprünglichen Einheit (der transzendentalen Apperzeption), im Hinblick auf welche Synthesis als

1) Bd. IV, Nr. 3899 (= Refl. II Nr. 461; vgl. auch Bd. V, Nr. 5275 (= Refl. II Nr. 595).

2) Bd. IV, Nr. 4700 (= Refl. II Nr. 583).

3) Bd. IV, Nr. 4413 (= Refl. II Nr. 584).

4) Bd. IV, Nr. 4493 (= Refl. II Nr. 585).

bewußtseinsmäßige Aneignung von Seiendem möglich wird? Wie können die Kategorien der Relation in besonderem Sinne als Weisen möglicher Einheit gelten? Offenbar müßten dann die Kategorien der Relation irgendwie das Fundament der übrigen sein.

Es gibt darüber von Kant eine merkwürdige Äußerung: „Die categorie des Verhaltnisses (der Einheit des Bewustseyns) ist die Vornehmste unter allen. Denn Einheit betrift eigentlich nur das Verhaltnis; also macht dieses den Inhalt der Urtheile überhaupt aus und läßt sich allein a priori bestimmt denken“ [1]). D. h., alles, was Gegenstand eines Urteils sein kann, mag es im übrigen sachhaltig bestimmt sein wie immer, und zwar apriorisch oder empirisch, gehört jedenfalls als Vorstellung zur Einheit des Bewußtseins und ist als Modifikation des Gemüts Akzidens einer Substanz. Indem ich denke, nämlich etwas denke, habe ich als ursprünglichste sachhaltige Bestimmung des Gedachten dies Verhältnis der Inhärenz schon gesetzt. Indem ich denke, habe ich schon das Ich mit im Blick als dasjenige, dem ich alles Verbundene verbinde, dem aller Bewußtseinsinhalt inhäriert. „Ich ist die Anschauung einer substanz“ [2]). Kant sagt das da, wo er die verschiedenen Arten der Einheit aufzählt. Er will also ausdrücklich sagen, daß die Einheit der Substanz die Einheit ist, im Hinblick auf die die Synthesis der bildenden Kraft ursprünglich Mannigfaltiges so verbindet, daß es einem Ich zugehört. Daher kann Kant die ursprüngliche Synthesis als eine „beständige“ bezeichnen [3]). Wie aber die Kategorie der Substanz die anderen Kategorien fundieren kann, wird nicht klar.

Unklar bleibt auch, warum neben dem Begriff der Substanz immer wieder der Begriff des Grundes auftritt. „Alles Vereinigte hat einen Gemeinschaftlichen Grund“ [4]). Der „Grund“ scheint hier die Einheit zu sein, auf die das Verbinden als solches hinblickt. Andererseits aber fanden wir schon, daß dies Verbinden selbst dem abstrakten Begriff des reinen Verstandes „zugrundeliegt“ und so

1) Bd. V, Nr. 5854 (= Refl. II Nr. 596). — Auch sonst ist ein eigentümlicher Vorrang der Kategorien der Relation deutlich, vgl. besonders Bd. IV, Nr. 4840 (= Refl. II Nr. 569). Dazu Erdmann, Mitteilungen über Kants metaphysischen Standpunkt in der Zeit um 1774, Philos. Monatshefte XX, 1884, S. 78 f.; Haering, a. a. O. S. 140 ff. Später lehnt Kant ab, daß die Einheit der Apperzeption selbst eine Kategorie sein könne (Kr. d. r. V. B 131); doch denkt er hier nicht an die Kategorien der Relation, sondern an die Kategorie der Einheit, die zu den Kategorien der Quantität gehört.

2) Bd. IV, Nr. 4493 (= Refl. II Nr. 585).

3) Bd. IV, Nr. 4640 (= Refl. II Nr. 589).

4) Bd. V, Nr. 5199 (= Refl. II Nr. 581).

den „Grund der Möglichkeit" eines apriorischen und gleichwohl synthetischen Verstehens von gegenständlich Seiendem in seinem Sein ausmacht. Es wäre hier zu fragen, wie dieser scheinbare Zirkel in seiner Notwendigkeit verständlich gemacht werden kann.

Die Subjektivität kommt bei Kant zunächst nur als Spontaneität, als verbindendes Herstellen zur Geltung. Alles Herstellen bedarf eines Urbildes des Herzustellenden. Für Kant aber handelt es sich um die Möglichkeit von Synthesis a priori. Urbild der Synthesis kann daher nur das Ich selbst sein, gemäß der Descartesschen Position, nach der das Apriorische das Subjektive ist. „Das Gemüt ist sich selbst also das Urbild von einer solchen Synthesis durch das ursprüngliche und nicht abgeleitete Denken" [1]). Was ist aber damit behauptet? Wird dadurch das Ich zu einem absoluten Subjekt, das selbst Schöpfer seiner Gegenstände ist? Der intuitive Verstand Gottes „erkennet in sich als Urgrunde (und archetypo) aller Dinge Moglichkeit". Kant verneint, daß dies auch für den menschlichen Verstand gelten kann: „aber endliche Wesen können nicht aus sich selbst andere Dinge erkennen, weil sie nicht ihre Urheber sind, es sey denn die bloße Erscheinungen, die sie a priori erkennen könen. (Man meynt aber, daß alle Erkenntnis a priori Erkenntnis der Dinge an sich selbst ist; sie ist aber gerade das Gegentheil, sondern allemal nur der Dinge als Erscheinungen, d. i. als Gegenstände der Erfahrung.) Daher können wir die Dinge an sich selbst nur in Gott erkennen" [2]). Eine andere Stelle zeigt noch deutlicher, daß Kant an der schöpferischen Anschauung eines absoluten Wesens orientiert ist, gegen die er das menschliche Erkennen dann nachträglich abzugrenzen sucht: „Es ist eine nothwendige Hypothesis des theoretischen und praktischen Gebrauchs der Vernunft im Ganzen unserer Erkentnis, folglich in Beziehung auf alle Zweke und eine intelligible Welt, anzunehmen, daß eine intelligibele Welt der sensiblen zum Grunde liege, wovon die Seele als intelligentz das subiective Urbild, eine Ursprüngliche intelligentz aber die Ursache sey; d. i. so wie das noumenon in uns zu den Erscheinungen, so verhalte sich die oberste intelligentz in ansehung des mundi intelligibilis; denn die Seele enthält wirklich die Bedingung aller moglichen Erscheinungen in sich, und in ihr könnten alle, wenn nur zu anfangs die data gegeben wären, a priori bestimmt werden" [3]). In der Abhängigkeit von den

1) Reicke, Blatt 7, Heft 1, S. 20; bei Haering Satz 7, 43, S. 93.

2) Bd. V, Nr. 6048 (= Refl. II Nr. 929).

3) Bd. V, Nr. 5109 (= Refl. II Nr. 1133), nach Erdmann aus der Zeit des „kritischen Rationalismus".

Daten der Sinnlichkeit, durch die sich unsere Seele von der obersten Intelligenz unterscheidet, meldet sich wieder die Rezeptivität unseres Erkenntnisvermögens; aber auch hier kommt sie nicht in der gebührenden Weise zur Geltung. Das absolute Anschauen Gottes wird selbstverständlich als die eigentliche Art des Seins festgehalten und das eigentümliche Sein des Menschen erst nachher davon unterschieden. So entsteht für Kant das Problem, ob die Erkenntnisse des menschlichen Verstandes und insbesondere die Kategorien ebenso wie die Ideen Gottes „Urbilder" heißen dürfen. Er entscheidet diese Frage nicht ganz widerspruchsfrei. „Das göttliche Wesen ist der Grund aller Möglichkeit der Dinge. Insofern Gott sich selbst durch den Verstand erkennt, so erkennt er durch den Verstand den Grund aller Möglichkeit ... Weil nun der Verstand Gottes der Grund aller Möglichkeit ist, so sind in Gott Urbilder, Ideen ... Die Idee ist eine Erkenntnis, die selbst der Grund der Möglichkeit ihres Gegenstandes ist ... Der göttliche intuitus enthält Ideen, nach denen wir selbst möglich sind; cognitio divina est cognitio archetypa, und seine Ideen sind die Urbilder der Dinge. Die Erkenntnisse des menschlichen Verstandes nennen wir auch komparative Urbilder, Ideen, welches diejenigen Erkenntnisse unseres Verstandes sind, die zur Beurteilung der Dinge dienen. Alle unsere Erkenntnisse, der Vollkommenheit nach, sind niemals empirisch, sondern sie sind eine Idee, die man in sich selbst hat, ein Urbild im Kopfe, und das ist ein Ideal, wonach wir alles beurteilen. Wenn man etwas beurteilt, so beurteilt man dasselbe immer nach dem Ideale, das man davon im Kopfe hat; z. E. ein Maler hat immer eine Idee im Kopfe zum Grunde, wornach er malt, obgleich er die Idee selbst niemals erreicht" [1]). Anders wird der Unterschied da bestimmt, wo Kant zwischen Urbildern und Nachbildern unterscheidet: „Alle Begriffe sind entweder Urbilder, welche Gründe von den Bestimungen sind, die den obiecten zukomen und wodurch das obiect selbst unter allen möglichen bestimmt wird, oder es sind Nachbilder, welche folgen von den Bestimmungen der Dinge sind" [2]). Während unsere empirischen Vorstellungen Nachbilder (ectypae) sind [3]), werden die reinen Verstandesbegriffe sowohl von den Urbildern als auch von den Nach-

1) Pölitz S. 308 f. — Ein andermal werden die reinen Vernunftbegriffe ausdrücklich als Urbilder bezeichnet (Bd. V, Nr. 3881, = Refl. II Nr. 1254, nach Erdmann erst aus der späteren Zeit des Kritizismus); doch scheint Kant hier keine Abgrenzung gegen die Ideen Gottes geben zu wollen.

2) Bd. IV, Nr. 3983 (= Refl. II Nr. 966).

3) Vgl. Bd. IV, Nr. 4347 (= Refl. II Nr. 1652).

bildern unterschieden. „Die reine Vernunftbegriffe, welche durch die Natur der Vernunft gegeben sind, sind nicht Nachbilder, zweytens auch nicht Urbilder, denn sie sind nicht willkührlich gedacht, sondern enthalten den Grund der Möglichkeit aller willkührlichen Vernunftideen“ [1]). Eine eindeutige Lösung des Problems der „Analogie“ zwischen göttlichem und menschlichem Erkennen findet Kant nicht.

Es muß hier davon abgesehen werden, diese Probleme weiter zu verfolgen. Das Kantsche Material ist so lückenhaft und so ungeordnet, daß selbst in einer nur skizzierenden Darstellung eine gewisse Gewaltsamkeit kaum zu vermeiden ist. Es sollte auch nur verdeutlicht werden, wie tief das Problem der Einbildungskraft in der Ontologie des „Subjekts“, d. h. des menschlichen Daseins, verwurzelt ist. Weil Kant die Frage nach der Seinsart des Subjekts nicht radikal stellt, muß seine Problematik unentwirrbar werden und kommt nicht von der Stelle. Von dem Zusammenhang zwischen bildender Kraft und Zeit, der in den anthropologischen Erörterungen bis zu einem gewissen Grade deutlich geworden war, macht Kant hier keinen Gebrauch. Das muß auffallen, weil es sich in der Kr. d. r. V. ja darum handelt, den notwendigen Bezug der Kategorien, die aus den Handlungen der bildenden Kraft entspringen, auf die reine Anschauung, d. h. auf die Zeit, aufzuweisen. Wieder werden wir den Grund darin zu suchen haben, daß Kant einen genügend ursprünglichen Zeitbegriff, der die in der Zeit selbst liegenden Möglichkeiten des Verständnisses der Beziehung des „Subjekts“ auf Gegenstände ausschöpft, nicht ausdrücklich gewinnt. Doch darf deshalb das Vorwärtstreibende bei Kant nicht übersehen werden. Besonders in seinen Versuchen, die Möglichkeit von Synthesis an den verschiedenen Weisen der Einheit des Verbindens zu verdeutlichen, bemüht er sich ganz offenbar, sich über die selbstverständlichen Voraussetzungen seiner eigenen Fragestellung klar zu werden.

Wir müssen jetzt zur Kr. d. r. V. selbst zurückkehren und versuchen, die Bedeutung der Einbildungskraft für die Grundfrage der transzendentalen Deduktion im Zusammenhang zu charakterisieren.

d) Die Bedeutung der Einbildungskraft für das Grundproblem der Deduktion.

Die Einbildungskraft ist zunächst ein Vermögen unter anderen, die als transzendentale Bedingungen der Möglichkeit

1) Bd. IV, Nr. 3978 (= Refl. II Nr. 1255). Diese und die vorhergehende Reflexion stammen nach Erdmann aus der späteren Zeit.

von Erfahrung zugrunde liegen. Der Beweis eines notwendigen Zusammenhangs dieser Vermögen macht die Möglichkeit dieses Zusammenhangs selbst nur um so rätselhafter. Auch wenn in der 2. Auflage die Einbildungskraft bis zu einem gewissen Grade ihre Selbständigkeit einbüßt und als eine bloße Funktion des Verstandes erscheint, ist nichts gebessert. Der Zusammenhang von zwei heterogenen Vermögen ist nicht verständlicher als der von dreien.

Die Einführung der vermittelnden Einbildungskraft zeigt aber auch an, daß Kant sich nicht begnügt mit dem Beweis, daß die Anschauungen notwendig unter der Einheit der Apperzeption stehen müssen. Dieser Beweis wäre, wie die 2. Auflage zeigt, auch ohne die Einbildungskraft zu führen. Doch wäre ein solches Problem nur ein scheinbares. Denn die Ideen einer reinen Form der Sinnlichkeit und einer reinen Form des Verstandes, deren notwendige Beziehung aufeinander bewiesen werden soll, sind ja erst aus dem Begriff einer möglichen einheitlichen Erfahrung gewonnen. Das Problem ist aber, wie Rezeptivität und Spontaneität überhaupt aus einem einheitlichen Grunde ihrer Möglichkeit zu verstehen sind. Das Grundproblem der transzendentalen Deduktion ist die Möglichkeit dieses ursprünglichen Zusammenhangs der Subjektivität. Wie ist das Sein des „Subjekts" zu bestimmen, wenn es sowohl Rezeptivität als Spontaneität enthalten soll? Die reine Form der Rezeptivität ist die Zeit; die reine Form der Spontaneität ist die Apperzeption. Gibt es eine Möglichkeit, Zeit als Möglichkeit von Gebbarem überhaupt und Apperzeption als mögliches Wofür für Gebbares als ein einheitliches Phänomen zu verstehen?

Wenn Kant die Frage nicht so gestellt hat, so läßt sich doch zeigen, daß er den Zusammenhang zwischen Rezeptivität und Spontaneität aufzuweisen versucht hat. Wir haben zu fragen, welche Beziehungen zwischen Spontaneität und Rezeptivität Kant kennt.

Die transzendentale Deduktion ist „die Erklärung der Art, wie sich Begriffe a priori auf Gegenstände beziehen können"[1]). Gegenstände als Erscheinungen sind uns unmittelbar nur in der Sinnlichkeit gegeben; durch den Verstand aber werden sie gedacht. Nachdem Kant so das Vermögen der Anschauungen und das der Begriffe scharf unterschieden hat, bringt er sie im Hinblick auf mögliche Erkenntnis in eine notwendige Beziehung zueinander: „Alles Denken aber muß sich, es sei geradezu (direkte) oder im Umschweife (indirekte), vermittelst gewisser Merkmale, zuletzt auf

1) B 117.

Anschauungen, mithin, bei uns, auf Sinnlichkeit beziehen, weil uns auf andere Weise kein Gegenstand gegeben werden kann“ [1]).

Die Beziehung beider Stämme unserer Erkenntnis aufeinander ist dann eine notwendige, wenn sie nicht nur zwischen ihnen als faktischen, empirischen Vermögen obwaltet, sondern schon in ihren apriorischen Formen aufgewiesen werden kann. Zuvor werden diese Formen getrennt voneinander erörtert. „In der transzendentalen Ästhetik also werden wir zuerst die Sinnlichkeit isolieren, dadurch, daß wir alles absondern, was der Verstand durch seine Begriffe dabei denkt, damit nichts als empirische Anschauung übrigbleibe“ [2]). Außerdem wird von allem Empirischen abstrahiert, so daß die bloße Form der Sinnlichkeit sichtbar wird. Als diese Form werden Raum und Zeit herausgestellt. Ebenso wird später der Verstand zunächst für sich betrachtet. „Der reine Verstand sondert sich nicht allein von allem Empirischen, sondern sogar von aller Sinnlichkeit völlig aus. Er ist also eine für sich selbst beständige, sich selbst genugsame, und durch keine äußerlich hinzukommenden Zusätze zu vermehrende Einheit“ [3]). Seine reine Form ist die transzendentale Apperzeption; die möglichen Weisen des Hinblicks auf ihre Einheit empfangen ihre besondere Regel durch die zwölf Kategorien.

Wie aber bestimmt Kant nun die Beziehung zwischen der reinen Rezeptivität und der reinen Spontaneität? Zunächst wird ganz roh eine Stufenfolge von Erkenntnismöglichkeiten aufgestellt, die beide „Enden“ äußerlich verbindet. „Das erste, was uns zum Behuf der Erkenntnis aller Gegenstände a priori gegeben sein muß, ist das Mannigfaltige der reinen Anschauung; die Synthesis dieses Mannigfaltigen durch die Einbildungskraft ist das zweite, gibt aber noch keine Erkenntnis. Die Begriffe, welche dieser reinen Synthesis Einheit geben, und lediglich in der Vorstellung dieser notwendigen synthetischen Einheit bestehen, tun das dritte zum Erkenntnisse eines vorkommenden Gegenstandes, und beruhen auf dem Verstande“ [4]). Es ist also zu fragen, welche Möglichkeiten des Verständnisses der Zusammengehörigkeit von Rezeptivität und Spontaneität in der Einheit des Subjekts der vermittelnde Begriff der Synthesis bietet.

Die Idee der Synthesis kann solche Möglichkeiten offenbar nur dann bieten, wenn sie selbst die Geschiedenheit von Spontaneität und Rezeptivität noch nicht voraussetzt. Gleichwohl gehört für Kant die Synthesis zunächst ganz unzweideutig auf die Seite der

1) B 33. 2) B 36. 3) B 89 f. 4) B 104.

Spontaneität[1]). „Ich verstehe aber unter Synthesis in der allgemeinsten Bedeutung die Handlung, verschiedene Vorstellungen zueinander hinzuzutun, und ihre Mannigfaltigkeit in einer Erkenntnis zu begreifen“[2]). Auf dem letzteren liegt durchaus der Nachdruck. Synthesis ist nicht ein bloßes Anhäufen von Vorstellungen, die für mich ja dann noch ebensowenig bedeuten würden wie in ihrer Vereinzelung. Sie müssen nicht bloß irgendwie und irgendwo zusammen sein, sondern sie müssen mir gehören. Synthesis ist Begreifen. Das Zueinanderhinzutun der Vorstellungen, das die Einbildungskraft besorgt, ist zwar „unentbehrlich“, aber doch ein noch blindes Geschäft; erst der Verstand bringt die Synthesis auf Begriffe und verschafft dadurch allererst Erkenntnis in eigentlicher Bedeutung[3]). Aber auch der Anteil der Einbildungskraft an der Synthesis scheint zur Spontaneität zu gehören. Daß sie als Vermögen der Anschauung auch sinnlich ist, wird nicht ausdrücklich in Betracht gezogen. Völlig dunkel bleibt der Übergang der Vorstellungen aus der bloßen Rezeptivität in die Spontaneität. Daher mußte es schon früher fraglich werden, ob das Phänomen, das Kant durch den Ausdruck „Synthesis“ bezeichnet, nicht verfälscht wird, wenn man es einseitig aus der Spontaneität interpretiert. Trotzdem dient der Begriff der Synthesis in der Ausprägung, die er bei Kant gefunden hat, wenn nicht zu einer Lösung, so doch zu einer schärferen Erfassung des durch die vorgängige Gespaltenheit von Sinnlichkeit und Verstand aufgegebenen Problems. Dies geschieht einerseits dadurch, daß er in gewissem Sinne eine Fundierung der Sinnlichkeit im Verstande ermöglicht, andererseits dadurch, daß die Vermittlung der Synthesis zwischen beiden „Enden“ ihren bloß formalen Charakter verliert und als Einbildungskraft auf einen ursprünglicheren Grund beider wenigstens hinweist.

1. Eine Fundierung der Sinnlichkeit im Verstande würde besagen, daß die „Form“ des letzteren in gewissem Sinne sowohl den Verstand als auch die Sinnlichkeit umgreift. Solange die Trennung von oberem und unterem Vermögen nicht grundsätzlich beseitigt bzw. auf einen ursprünglicheren Grund zurückgeführt wird, kann eine solche Fundierung von vornherein nur „in gewissem Sinne“ möglich sein. Immerhin kann sie Ausdruck des Bestrebens werden, die ursprüngliche Einheit des Subjekts aufzuweisen.

Der Verstand, das spontane Erkenntnisvermögen, ist nichts weiter als „das Vermögen, a priori zu verbinden, und das Mannig-

1) Vgl. B 102 f. 2) B 103. 3) Vgl. B 103.

faltige gegebener Vorstellungen unter Einheit der Apperzeption zu bringen“ [1]). Das Ich-denke also, das die alle Verbindung erst ermöglichende Einheit schon im Blick hat, ist die reine Form der Spontaneität. Dies ist zunächst festzuhalten. Der Ausdruck „Form“ ist nicht bloß ein Wort, das ein irgendwie Letztes, allen Bewußtseins-„Inhalt“ überhaupt Umgreifendes bezeichnen soll. Wenn man mit ihm einen Sinn verbinden will, hat man darauf zu achten, wie Kant auf die Idee der transzendentalen Apperzeption kommt. Diese kann dann nichts anderes bedeuten als das einheitgebende Worauf des Hinblicks im Verbinden von Mannigfaltigem überhaupt. Sie ist ein Strukturmoment von Verbindung überhaupt, und nicht von Rezeptivität überhaupt. Thematisch blicke ich im Verbinden jedoch auf das zu verbindende Mannigfaltige, und nicht auf die Einheit des Verbindens. Diese ist nur unthematisch immer schon mit im Blick. Mache ich sie selbst zum Thema — ganz abgesehen davon, ob und wie das möglich wäre —, so bin ich jedenfalls schon aus dem Verbinden herausgetreten. Sie ist das Womit des Verbundenseins eines jeden möglichen Verbundenen überhaupt. Sie gibt dem Verbundenen Einheit und geordneten Zusammenhang, der allein eine geschlossene Erfahrung möglich macht. Diese ist aber Erfahrung nicht als ein irgendwo freischwebender Zusammenhang von verbundenen und geordneten Vorstellungen, sondern nur als meine Erfahrung. Das verbundene Mannigfaltige muß mir verbunden sein. Oder muß es heißen: das Mannigfaltige muß mir gegeben sein? Wie ist diese Mirzugehörigkeit des Mannigfaltigen möglich? Wird es erst irgendwie isoliert gegeben und dann erst im Akt des Verbindens mir zugeeignet? Oder liegt die Mirzugehörigkeit schon in der Form der Gebbarkeit als solcher? Kant hat diese Fragen nicht eindeutig beantwortet. Im Phänomen der Erfahrung liegt nichts von einem nachträglichen Zusammenraffen eines zunächst nicht mir, sondern nur überhaupt irgendwohin Gegebenen. Aber muß man eine ursprüngliche Isoliertheit des mannigfaltigen „Stoffes“ nicht vielleicht „erschließen“? Setzt nicht Mirzugehörigkeit schon Synthesis voraus? Muß sie also nicht aus der Rezeptivität, wenn man diese bloß nach ihrer Form befragt, primär ausgeschlossen sein? Aber diese Spaltung des Subjekts in Spontaneität und Rezeptivität ist ja eben problematisch geworden. Gibt vielleicht Kants weitere Bestimmung der transzendentalen Apperzeption einen Hinweis auf die Lösung?

---

1) B 135.

Daß das Mannigfaltige „noch" nicht als Gegebenes, sondern „erst" als Verbundenes mir zugehöre, ist offenbar ein unmöglicher Gedanke, wenn sowohl die Form der Gebbarkeit als die der Verbindbarkeit „a priori" sind. Aber es handelt sich hier ja nicht um die Beschreibung des faktischen Vorgangs, wie das Subjekt sich Mannigfaltiges aus seiner Welt aneignet, sondern um das Verständnis der Struktur der Erfahrung überhaupt. Sind wir einmal zur Aufklärung des Problems von der isolierten Form der Spontaneität ausgegangen, so werden wir jetzt, wenn wir überhaupt weiterkommen wollen, gezwungen, diese „Form" weiter zu entformalisieren und, insofern sie die Mirzugehörigkeit der Vorstellungen ermöglicht, als das Wofür zu bestimmen, für das allein etwas verbunden und auch gegeben sein kann — falls es, wovon zu reden allein Sinn hat, wirklich „gegeben" und nicht irgendwohin ins Leere gestellt ist. Und sie ist nichts als dieses Wofür; sie ist abgesehen davon, daß ihr „Vorstellungen" angehören, nicht weiter beredbar. Das Ich der Apperzeption ist a priori nicht ein isoliertes Ich, sondern ein Ich-denke. Denken ist Synthesis. Die Einheit der Synthesis ist also synthetische Einheit, d. h. die Einheit ist als solche schon, ihrem Ursprung nach, Synthesis. Dadurch ist sie zugleich die ursprüngliche Synthesis, d. h. diejenige, die ihrerseits nicht wieder eine Einheit außer ihr voraussetzt wie das faktische Verbinden des Verstandes, sondern die als das Womit des Verbundenseins alles Verbindbaren selbst gleichsam schon das eine der zu Verbindenden ist und schon damit der Synthesis Einheit gibt.

Bisher war die Idee der transzendentalen Apperzeption aber immer noch an der faktischen Verbindung des Verstandes und seiner Begriffe orientiert, deren Möglichkeit sie begründen sollte. Zwar hat sich schon gezeigt, daß vielleicht auch Gebbarkeit, wenn anders sie Gebbarkeit für ... sein soll, das Ich-denke voraussetzt. Doch haben wir noch keinen Anhaltspunkt dafür, daß das Ich-denke mehr wäre als die Form der zunächst für sich zu betrachtenden Spontaneität. Nun aber hat Kant gesehen, daß dieselbe Einheit wie in der begrifflichen Erkenntnis auch schon in der bloßen formalen Anschauung vorausgesetzt ist. „Der Raum, als Gegenstand vorgestellt (wie man es wirklich in der Geometrie bedarf), enthält mehr, als bloße Form der Anschauung, nämlich Zusammenfassung des Mannigfaltigen, nach der Form der Sinnlichkeit Gegebenen, in eine anschauliche Vorstellung, so daß die Form der Anschauung bloß Mannigfaltiges, die formale Anschauung aber Einheit der Vorstellung gibt. Diese Einheit hatte ich in der Ästhetik bloß zur

Sinnlichkeit gezählt, um nur zu bemerken, daß sie vor allem Begriffe vorhergehe, ob sie zwar eine Synthesis, die nicht den Sinnen angehört, durch welche aber alle Begriffe von Raum und Zeit zuerst möglich werden, voraussetzt. Denn da durch sie (indem der Verstand die Sinnlichkeit bestimmt) der Raum oder die Zeit als Anschauungen zuerst gegeben werden, so gehört die Einheit dieser Anschauung a priori zum Raume und der Zeit, und nicht zum Begriffe des Verstandes“ [1]). Wenn die Einheit der Apperzeption die spezifische Form der Spontaneität ist, und daran wird auch jetzt zunächst kein Zweifel gelassen, so bestimmt diese hiernach auch die reine Rezeptivität schon vor allen (faktischen) Begriffen des Verstandes, und die Rezeptivität ist offenbar in gewissem Sinne in der Spontaneität, die Gegebenheit in der Verbindung, fundiert. So scheint die Idee der transzendentalen Synthesis und der in ihr vorausgesetzten Einheit eine Einbeziehung der gesamten Ästhetik in die Logik möglich zu machen.

Doch darf nicht übersehen werden, daß ja Raum und Zeit nur als formale Anschauungen schon unter der Einheit der Apperzeption stehen; als bloße Formen der Sinnlichkeit hingegen sind sie von dieser völlig unabhängig, wie gerade hier wieder gesagt wird. Daher ist der Widerruf der früher behaupteten Unabhängigkeit der Sinnlichkeit an sich von aller Synthesis in dieser Anmerkung der 2. Auflage nur ein scheinbarer. Gewiß wird man sagen dürfen, daß Kants eigentliche Tendenz dahin geht, sich von dem Vorurteil zu befreien, das ihn hindert, die Subjektivität in ihrer ursprünglichen Einheit zu begreifen; aber man darf doch nicht übersehen, daß er dies Vorurteil ständig festhält. Der Ansatz Kants, der überhaupt zu dem Problem der Deduktion geführt hatte, gilt unerweicht auch jetzt noch: es ist nicht ohne weiteres einsichtig, daß Gegenstände der sinnlichen Anschauung auch den Bedingungen des synthetischen Verstandes gemäß sein müssen. „Denn es könnten wohl allenfalls Erscheinungen so beschaffen sein, daß der Verstand sie den Bedingungen seiner Einheit gar nicht gemäß fände, und alles so in Verwirrung läge, daß z. B. in der Reihenfolge der Erscheinungen sich nichts darböte, was eine Regel der Synthesis an die Hand gäbe, und also dem Begriffe der Ursache und Wirkung entspräche, so daß dieser Begriff also ganz leer, nichtig und ohne Bedeutung wäre. Erscheinungen würden nichtsdestoweniger unserer Anschauung Gegenstände darbieten, denn die Anschauung bedarf der Funktionen des Denkens auf keine Weise“ [2]). Diese Unabhängigkeit der Sinnlichkeit wird jetzt, wie

1) B 160 f. Anm. 2) B 122 f.

gesagt, nicht geleugnet, sondern wird nur noch problematischer. Rezeptivität an sich soll unabhängig sein von Spontaneität, und doch sind beide, wie die Deduktion beweist, notwendig miteinander verknüpft. Daß diese Notwendigkeit das eigentliche Problem ist, wird nicht klar. Kant sagt: „Also ist selbst schon Einheit der Synthesis des Mannigfaltigen ... a priori als Bedingung der Synthesis aller Apprehension schon mit (nicht in) diesen Anschauungen zugleich gegeben“ [1]). Dieses „Mit“ steht aber ja gerade zur Diskussion. Wie ist dieser „Zusammenhang“ möglich? Diese Frage wird durch eine „Fundierung“ der Sinnlichkeit im Verstande keineswegs gelöst.

Gleichwohl gibt Kant in der zitierten Anmerkung einen Hinweis auf die Lösung. Er betont nämlich, daß durch die Synthesis Raum und Zeit als Anschauungen allererst gegeben würden. Er will gerade nicht sagen, daß sie durch die Synthesis als Gegenstände der Mathematik bestimmt werden; diese Selbstverständlichkeit braucht hier nicht hervorgehoben zu werden. Damit ist der Unterschied zwischen Spontaneität und Rezeptivität im Begriff der Synthesis „verwischt“. Man wird zugeben können, daß hier eine Inkonsequenz der Kantschen Terminologie vorliegt. Doch damit ist die Sache nicht abgetan. Immerhin steht diese Inkonsequenz nicht gänzlich vereinzelt da, wenn man sie im Zusammenhang mit der Idee der Selbstaffektion durch die figürliche Synthesis der Einbildungskraft bzw. durch die Zeit zu verstehen sucht. Auch an anderer Stelle heißt es, daß ich dem reinen Verstandesbegriff, um ihm Objektivität zu verleihen, eine ihm korrespondierende Anschauung geben müsse [2]). Kant hat hier offenbar gesehen, daß die Synthesis der Apperzeption doch etwas mit der Form der Rezeptivität, mit Raum und Zeit, zu tun hat. Ihre Überordnung über Verstand und Sinnlichkeit wird freilich nicht ausdrücklich behauptet. Doch meldet sich hier die ursprüngliche Möglichkeit eines „Zusammenhangs“ beider. Es zeigt sich, daß selbst von bloßer Gegebenheit „erst“ geredet werden kann, wenn auch „Synthesis“ möglich ist. Gegeben ist immer schon eine „Welt“, besser: ein Zusammen von innerweltlich Seiendem, und nie isolierte Empfindungspunkte. Die Synthesis dieses Mannigfaltigen ist ferner immer schon meine, nur mir Gegebenes kann eigentlich gegeben heißen. Und doch hat Kant diese scheinbare Selbstverständlichkeit nicht unzweideutig ausgesprochen. Das ist keine zufällige Unklarheit; auch haben wir keinen Grund, ihm „Widersprüche“

1) B 160 f. 2) B 149.

vorzurechnen. Wir haben vielmehr zu verstehen, daß seine grundsätzliche Position, dergemäß das Ich-denke außerhalb der Zeit steht, ihn hier nicht ins Klare kommen läßt. Kant betont mit Recht, daß die Möglichkeit theoretischer Erfahrung fordere, daß das Mannigfaltige der Wahrnehmungen als Einheit gegeben sei; denn sonst „würde es möglich sein, daß ein Gewühle von Erscheinungen unsere Seele anfüllte, ohne daß doch daraus jemals Erfahrung werden könnte“ [1]). Er sagt aber nicht, daß ein solches „Gewühle“ von seelischen Zuständen, das keinerlei Einheit hat und niemandem zugehört, überhaupt ein Unbegriff ist. Er sagt nicht, daß auch die ungeordnetste Vorstellungs- und Gefühlsmasse noch zu einem Dasein gehört, das in einer Welt existiert. Dies einfache Grundphänomen des überhaupt in einer Welt existierenden Daseins ist für Kant so selbstverständlich, daß er es ohne weiteres überspringt und gar nicht diskutiert. Doch ist die Frage, ob dabei für dies „Selbstverständliche“ nicht stillschweigend etwas anderes eingesetzt wird.

Aber Kant hält die Erkenntnis der Vorgängigkeit einer ursprünglichen Einheit vor aller Rezeptivität und Spontaneität nicht nur nicht fest, er gewinnt sie gar nicht ausdrücklich. Die Idee der synthetischen Einheit setzte ja ursprünglich die Scheidung beider Erkenntnisvermögen schon voraus und enthielt nur die Form der Spontaneität. Als solche wird sie auch von Kant ausdrücklich festgehalten. Statt einer ursprünglichen Einheit der Subjektivität wird nur eine sekundäre Einheit, nämlich die der Fundierung der Sinnlichkeit im Verstande in Absicht auf die Begründung der Möglichkeit mathematisch-physikalischer Erfahrung, aufgewiesen. „Und so ist die synthetische Einheit der Apperzeption der höchste Punkt, an dem man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik, und, nach ihr, die Transzendentalphilosophie heften muß, ja dieses Vermögen ist der Verstand selbst“ [2]). Aber auch diesen Gedanken hat Kant nicht wirklich durchgeführt. Er würde bedeuten, daß die Möglichkeit von Rezeptivität überhaupt in der Möglichkeit von Spontaneität überhaupt schon gesetzt sei. Die transzendentale Apperzeption enthielte schon Zeit. Dies aber sagt Kant keineswegs. Denn er kann weder die Zeit, die Form der Anschauung, zu einem bloßen Verstandesbegriff machen noch den Grundunterschied der beiden Erkenntnisvermögen preisgeben. Daher kommt nur das Negative in der Idee der synthetischen Einheit zur Geltung. Der Gedanke nämlich, daß die analytische Einheit des Ich eine synthetische voraussetze, dient

1) A 111. 2) B 133 f. Anm.

zunächst einem scheinbar gerade entgegengesetzten Zweck. Er soll gerade abwehren, daß durch das Selbstbewußtsein schon das Mannigfaltige gegeben sei. Denn ein solcher Verstand würde anschauen; „der unsere kann nur denken und muß in den Sinnen die Anschauung suchen“ [1]). Wir haben keine intellektuelle Anschauung. Wir sind an die Zeit, die uns Mannigfaltiges der Anschauung gibt, gebunden. Diese These Kants aber braucht der andern, daß die transzendentale Apperzeption in irgendeinem Sinne schon Zeit enthält, so wenig zu widersprechen, daß sie sogar in der letzteren erst eigentlich ihre Bewährung findet. Sonst bliebe es ja bloßer Zufall, daß gerade diese sinnliche Anschauung dem Verstande beigegeben ist. Es könnte an sich auch eine andere Anschauung sein. Trotzdem bleiben Apperzeption und Zeit beziehungslos nebeneinander stehen, weil der ursprüngliche Boden nicht freigelegt ist, auf dem allein die Scheidung von Spontaneität und Rezeptivität möglich wird. Die Ganzheit des erfahrenden Subjekts wird unter diesem Gesichtspunkt schematisch aufgeteilt. Dabei wird das Phänomen, das wir als Sich-vorweg-zu ... und Gewesen-bei ... bestimmten, als Verbindung von an sich Vereinzeltem interpretiert und auf die Seite der Spontaneität geschlagen. Die Idee der synthetischen Einheit könnte besagen: das Ich der Apperzeption ist sich immer schon vorweg und immer schon bei Apperzipiertem gewesen; insofern es aus dem Sich-vorweg-zu ... und dem Gewesen-bei ... immer schon wieder zu einem Dieses zurück ist, das es gegenwärtigt, wird erfahrendes Ansprechen des durch die Kategorien in seinen Seinsbestimmungen umgrenzten Seienden möglich. Nun aber dient diese Idee nur zur formalen Kennzeichnung der Möglichkeit der Beziehung der transzendentalen Apperzeption auf das Mannigfaltige der Zeit und zur Widerlegung des dogmatischen Ansatzes einer intellektuellen Anschauung.

Der vorstehende Gedankengang war für eine Untersuchung über die Einbildungskraft unerläßlich. Denn in der 2. Auflage steht der Versuch, durch eine Fundierung der Sinnlichkeit im Verstande eine ursprüngliche Einheit der Subjektivität aufzuweisen, in einer gewissen Parallelität neben dem anderen, dasselbe durch Einführung der Einbildungskraft zu erreichen. Dem letzteren haftet leicht das Odium des Psychologismus an, auch gibt sich die transzendentale Apperzeption selbst als das Zentrum der ganzen Kritik; daher hat der erste der beiden Versuche von vornherein ein Vorurteil für sich. Hier gilt es nicht, seine Bedeutung zu schmälern, sondern zu

1) B 135.

zeigen, daß er ebenso wie der zweite ein Verlegenheitsversuch ist. Er scheitert an der Ungeklärtheit des Verhältnisses von Apperzeption und Zeit; als positives Ergebnis ist aber festzuhalten, daß das Problem des Zusammenhangs beider überhaupt in den Blick kommt.

2. Solange die Synthesis selbst Spontaneität bleibt, ist durch sie keine Vermittlung zwischen Spontaneität und Rezeptivität möglich. So wird Kant genötigt, als Vermögen der Synthesis die Einbildungskraft einzuführen. Freilich ist damit zunächst nichts gebessert. Denn es bleibt ganz unklar, was denn diese Einbildungskraft ist. Zwar wird ihre traditionelle Definition — ein Vermögen der Anschauung auch ohne die Gegenwart des Gegenstandes — angeführt und vorausgesetzt. Doch damit rückt ja das Problem nur gewissermaßen in die Einbildungskraft hinein. Man könnte es jetzt geradezu formulieren: wie ist spontane Rezeptivität, d. h. wie ist Einbildungskraft möglich? Die Frage nach dem Wesen der Einbildungskraft ist also keine absurde Spezialfrage, sondern die von Kant letztlich offengelassene Grundfrage der Deduktion. Sie wird aber von Kant nicht nur offengelassen, sondern auch nicht scharf gestellt. Denn die Form der Sinnlichkeit ist in der transzendentalen Ästhetik, ohne Bezug auf die Einbildungskraft, herausgestellt; selbstverständlich steht die Einbildungskraft als sinnliches Vermögen unter der Bedingung der Zeit[1]), aber davon ist nun nicht weiter die Rede. Sie wird nur als Vermögen der Synthesis erörtert und dabei Synthesis primär als Spontaneität verstanden.

Gleichwohl hat die Einführung der Einbildungskraft nur Sinn, wenn Kant letztlich das im Blick gehabt hat, was als die eigentliche Grundproblematik der transzendentalen Deduktion bezeichnet wurde: den ursprünglichen Zusammenhang von Form der Rezeptivität und Form der Spontaneität. Die Interpretation hat sich nicht nur an Kants faktische Aufstellungen über die Einbildungskraft zu halten, sondern auch an die Phänomene selbst, die er durch die Einführung der Einbildungskraft zu klären sucht.

Es wurde zu zeigen versucht, daß als Vermögen der Selbstaffektion die Einbildungskraft, trotz ihres zunächst spontanen Charakters, in unmittelbare Beziehung zur reinen Form der Rezeptivität, der Zeit, tritt, und daß sie als Vermögen der Synthesis der Apprehension der Titel für die Zeitlichkeit der Wahrnehmung ist. Die Einbildungskraft als „notwendiges Ingredienz der Wahrnehmung" wurde mit zeitlichen Charakteren als Sich-vorweg-

1) B 151.

zu . . ., Gewesen-bei . . . und Schon-zurück-zu-Anwesendem bestimmt. Ihr Wesen ist also nicht mehr so völlig unklar, wie es scheinen konnte. Das Bemerkenswerteste ist nun aber, daß diese zeitlichen Bestimmungen nicht etwas sind, was sie neben ihrem spontanen Charakter auch enthält, sondern daß sie Spontaneität und Rezeptivität in eigentümlicher Weise verbinden. Die drei zeitlichen Weisen zu „sein zu . . .“ lassen sich nicht in das Schema Spontaneität—Rezeptivität einfangen. Sie sind kein bloß passives Angegangenwerden von anwesenden Dingen, und doch ist das in ihnen existierende „Subjekt“ immer schon von den Dingen hingenommen, nie weltlos und erst transzendenzbedürftig. Sie sind auch kein bloß aktives Schalten und Walten mit irgendwie aufgegriffenen „Vorstellungen“, und doch hat das „Subjekt“ die freie Möglichkeit, innerhalb einer anwesenden Mannigfaltigkeit, die es wahrnehmen kann, zu wählen, auf Vergangenes zurückzukommen und noch Ausstehendes vorauszuberechnen. Nichts anderes als dieses Ergreifen von Möglichkeiten, deren Umkreis durch das in der jeweiligen Welt faktisch Begegnende schon vorgezeichnet ist, kann die Rede von Spontaneität und Rezeptivität meinen, wenn dadurch in der Welt existierendes Dasein bestimmt werden soll. Daß dies bei Kant nicht ausdrücklich fixiert wird, hat seinen Grund darin, daß Kant das Sein des Daseins nicht von dem Sein der vorhandenen Dinge unterscheidet. Die Interpretation muß diesen Ansatz überall da aufgeben, wo Kant von den Phänomenen selbst gezwungen wird, Aussagen zu machen, die sich von einem Vorhandenen nicht mehr begreifen lassen.

Die Einbildungskraft als das ursprüngliche In-eins von Rezeptivität und Spontaneität darf aber, auch wenn man interpretierend über Kants eigene Thesen hinauszugehen versucht, nicht etwa schon als die ursprüngliche Ganzheit des In-der-Welt-seins überhaupt gefaßt werden. Kant hat diese Ganzheit des Daseins überhaupt nicht im Blick; er hält sich ständig in der Beschränkung auf das abkünftige In-der-Welt-sein des mathematisch-physikalischen Erkennens, das seinerseits wieder nur gleichsam unfreiwillig mit in den Blick kommt, wo nach der Struktur des in diesem Erkennen Erkannten (der Natur) gefragt wird. Die Einbildungskraft ist also nicht die Zeitlichkeit des In-der-Welt-seins überhaupt, sondern die Zeitlichkeit der Wahrnehmung im Sinne des charakterisierten Begriffs von Erkenntnis. Die volle Struktur des In-der-Welt-seins ist viel reicher als die des bloßen wahrnehmenden Betrachtens. Das Ganze, von dem her die „Wahrnehmung“ Einzelnes begegnen läßt, ist zumeist ein solches, von dem wir gefesselt, mit dem wir beschäftigt, an dem wir inter-

essiert sind u. dgl. Das „wahrgenommene" Einzelne ist zumeist ein Überraschendes, Herausgegriffenes, Gefundenes usw. Das Ganze hat primär keine eigentlich „synthetische" Struktur, so daß wir aus ihm das Einzelne durch eine glatt aufgehende „Analyse" gewinnen könnten. Die Wahrnehmung, die in dieser Weise Seiendes zugänglich macht, z. B. die einer geometrischen Figur oder eines Blütenschemas in einem botanischen Lehrbuch, ist nur ein Modus eines ursprünglicheren Seins in einer Welt, in der Seiendes von verschiedener Art begegnet. Wir hielten uns also an ein durchaus abkünftiges Phänomen, wenn wir an Hand des Beispiels der Wahrnehmung einer Linie die Einbildungskraft als Zeitlichkeit des theoretischen Verhaltens erörterten [1]).

Wiederum ist diese Zeitlichkeit ihrerseits ursprünglicher als die „Zeit", die Kant allein kennt und als Form der Anschauung bzw. reine Anschauung bestimmt. Denn offenbar muß die Zeitlichkeit als Einbildungskraft mit der Zeit als Form der Anschauung in irgendeiner aufweisbaren Beziehung stehen; und wenn Rezeptivität in der Einbildungskraft gründet, dann muß sich zeigen lassen, *wie* die ursprüngliche Zeitlichkeit die Zeit im traditionellen Sinne gleichsam aus sich entläßt — eine Aufgabe, die etwa der im Schematismuskapitel unternommenen Aufweisung des Gründens des *Begriffs* in der schematisierenden Einbildungskraft entspricht. Kant vermag dies Problem nicht zu stellen, weil er die Abkünftigkeit des traditionellen Zeitbegriffs nicht sieht, und weil ihm das Einbilden wesentlich ein spontanes Herstellen bleibt. Die Beziehung der Einbildungskraft zu Zeit und Raum erscheint meist als eine äußerliche. Das Einbilden vollzieht sich als eine Verhaltung des Subjekts „in" der Zeit und „im" Raume [2]); als spontanes Gestalten scheint es seinem *Wesen* nach nichts mit der Zeit zu tun zu haben. Mehr sieht Kant da, wo er Zeit und Raum als ein „Spiel" der Empfindungen bzw. der Gestalten bezeichnet [3]); das ist nur möglich im Hinblick auf die ursprüngliche Zusammengehörigkeit von Rezeptivität und Spontaneität im Spiel der Einbildungskraft. Doch wird bei Kant noch deutlicher, daß Raum und Zeit aus der Einbildungskraft stammen: er nennt den reinen Raum und die reine Zeit entia imaginaria [4]) und sucht auch

1) Nur gelegentlich findet sich bei Kant ein Hinweis auf die Beziehung der Einbildungskraft zum *Weltbegriff* und deutet auf ursprünglichere Strukturen des Daseins: „Die bildende Kraft ... hat jederzeit eine Welt im Abrisse vor sich, worin das Gemüt reiset." (Reicke, Blatt E 78, 80er Jahre, Heft 2 S. 268.)

2) Vgl. B 196, 211 f.

3) Heinze, Vorlesungen Kants über Metaphysik, S. 671. 4) B 347.

das Positive dieser scheinbar negativen Charakteristik deutlich zu machen: „Es ist einzuräumen, daß Raum und Zeit bloße Gedankendinge und Wesen der Einbildungskraft sind, nicht welche durch die letztere gedichtet werden, sondern welche sie allen ihren Zusammensetzungen und Dichtungen zum Grunde legen muß, weil sie die wesentliche Form unserer Sinnlichkeit und der Rezeptivität derer Anschauungen sind, dadurch uns überhaupt Gegenstände gegeben werden, und deren allgemeine Bedingungen notwendig zugleich Bedingungen a priori der Möglichkeit aller Objekte der Sinne, als Erscheinungen, sein und mit diesen also übereinstimmen müssen“[1]). Bemerkenswert ist hier vor allem, wie Kant über den traditionellen Begriff der Einbildungskraft als eines bloßen Dichtungsvermögens hinausstrebt und sieht, daß alle Erdichtung in einer ursprünglicheren Wahrheit gründet. Freilich bleibt er doch bei dem traditionellen Begriff der Wahrheit (als „Übereinstimmung“) stehen, und auch das Wesen der Einbildungskraft wird nicht so verdeutlicht, daß der strukturale Zusammenhang von Rezeptivität und Spontaneität zum Vorschein kommt. —

In welcher Beziehung aber steht nun die Einbildungskraft als „Ingredienz der Wahrnehmung“ zu der figürlichen Synthesis, durch die transzendentale Selbstaffektion möglich wird? Der erste Gedanke steht nur in der 1. Auflage, der andere nur in der zweiten. Man wird aus beiden nicht einfach ein System zusammenbauen dürfen, zumal wenn man unbefangen die Motive der Umarbeitung erkennen will. Vielleicht ist es richtig, daß in der 1. Auflage sich im Phänomen der Einbildungskraft die ursprüngliche Einheit von Spontaneität und Rezeptivität zeigen will; aber muß man nicht die Idee der Selbstaffektion in der 2. Auflage im Zusammenhang mit dem Versuch einer rein formalen Fundierung der Sinnlichkeit im Verstande verstehen? Vielleicht hat Kant in den Analysen der Synthesis wirklich die Zeitlichkeit der Wahrnehmung im Auge; aber wo findet sich dergleichen in der 2. Auflage? Wird hier nicht in rein deduktiver Weise die Zeit als Selbstaffektion in die Spontaneität mit hineingezogen? Ist nicht der Begriff der „Form“ der Sinnlichkeit jetzt so verblaßt, daß er nur noch die Spontaneität meint, die gestaltend an einen Stoff herangetragen wird? Dient die Selbstaffektion durch die figürliche Synthesis der Einbildungskraft, da letztere ganz zu einer Funktion des Verstandes herabgesunken ist, nicht ebenfalls nur einer

1) Über eine Entdeckung usw. (gegen Eberhard), 1790, Cassirer Bd. VI, S. 19 f.

Fundierung der Sinnlichkeit im Verstande?[1]) Und ist die Idee der figürlichen Synthesis dann nicht von denselben grundsätzlichen Schwierigkeiten gedrückt wie die Idee der synthetischen Einheit? Ist durch sie irgend etwas für das Verständnis des Verhältnisses von Zeit und Apperzeption erreicht? Kann man die Einführung der Einbildungskraft in der 2. Auflage wirklich eine Entformalisierung des Begriffs der Synthesis nennen? Ist also die 2. Auflage nicht bloß ein Abfall von dem in der 1. Auflage schon Erkannten und auch bis zu einem gewissen Grade phänomenologisch Aufgewiesenen?

Ich wage diese Fragen nicht eindeutig zu beantworten. Aber so viel darf man vielleicht sagen: jedenfalls ist das Problem der Einheit beider Erkenntnisstämme in der 2. Auflage brennender geworden. Dann aber ist das Problem der Deduktion im ganzen radikaler erfaßt als in der ersten, mag auch infolge einer vorgefaßten Idee der Lösung manche im einzelnen schon gewonnene Einsicht wieder verbaut werden. Aufgabe einer Interpretation, der weniger daran liegt, Kants Vorurteile in ihren Konsequenzen zu verfolgen, als vielmehr das von ihm echt Gesehene für sein Grundproblem fruchtbar zu machen, ist es dann vielleicht, in diesem Sinne die Fragen beider Bearbeitungen austauschend zu verbinden.

Falls die Idee der Selbstaffektion einer Einordnung der Sinnlichkeit in das obere Erkenntnisvermögen dienen soll, so ist durch sie doch, wie schon betont wurde, keineswegs aufgewiesen, daß etwa Rezeptivität *ihrem Wesen nach* in Spontaneität gründete. Das als letztlich reine Spontaneität gedachte Subjekt bliebe doch immer ein endliches, d. h. ein solches, das sich selbst *gegeben* sein muß, ehe es sich selbst denken kann. Der ursprüngliche Zusammenhang von Rezeptivität und Spontaneität kann ja auch nur sichtbar werden, wenn man zunächst jedem der beiden Stämme, der Anschauung nicht weniger als dem Begriff, sein volles Recht läßt. In der Selbstaffektion im inneren Sinn sind beide in einer eigentümlichen Einheit. In der *Synthesis* der Einbildungskraft als figürlicher, d. h. *sinnlicher*, wird die in ihr enthaltene Einheit der Apperzeption als Möglichkeit von Verbindung und *zugleich* die Zeit als das, was reines Mannigfaltiges gibt, gesetzt. Hat Kant diese Einheit beider nur konstruiert, oder hat er sie wirklich gesehen?[2]) Auch hier darf nicht voreilig

1) Diesen Verdacht bestärkt besonders die Anmerkung B 156 f.

2) Für *Cohen* bleibt die Einbildungskraft ein nachträgliches „Auskunftsmittel", über das psychologisch hinauszufragen ist (Kants Theorie der Erfahrung, S. 416). Er kommt über die bloß formale Betonung der Verbindung beider „Stämme" nicht hinaus und sagt nicht, daß Rezeptivität und Spontaneität über-

entschieden werden. Die Schwierigkeit liegt darin, daß die Zeit für die Form nur des inneren Sinns und erst indirekt auch des äußeren gilt. Wenn die „äußeren", in der Form des Raumes gegebenen Gegenstände nur insofern auch in der Zeit sind, als sie uns als „Vorstellungen" im inneren Sinn gegeben sind, so wird verdeckt, daß die Zeit die ursprüngliche Form von Rezeptivität überhaupt ist und dadurch auch schon Transzendenz, Angegangenwerden von Gegenständen überhaupt und Sein bei ihnen, ermöglicht. Gleichwohl ist dies der unausgesprochene positive Sinn der kritischen These Kants, daß wir auch uns selbst im inneren Sinn nur als Erscheinungen erkennen, d. h. so, wie wir von uns selbst affiziert werden. Denn Affektion ist Angegangenwerden von begegnendem Seienden, wobei es zunächst gleichgültig ist, ob es im „inneren" oder im „äußeren" Sinn begegnet, ob es ein psychisches Vorhandenes ist oder ein solches der äußeren Natur. Die Möglichkeit dieses Begegnenlassens heißt Rezeptivität; rezeptiv sind wir für begegnendes Seiendes offen. Wenn nun Kant betont, daß auch wir selbst uns nur gegeben sind, wie wir erscheinen, so heißt das, daß wir auch auf uns selbst und die Vorstellungen in uns gerichtet schon in dieser Offenheit existieren. Wir sind nicht zunächst für die „äußere Welt" verschlossen und können uns ihr dann gelegentlich öffnen; wir sind vielmehr wesenhaft geöffnet und können uns nur darum auch „abschließen". Die Zeit als die Möglichkeit der Selbsterschlossenheit im inneren Sinn ist gleichursprünglich die Möglichkeit der Erschlossenheit der „Außenwelt". Die Idee der Selbstaffektion ist also zwar von Kant zunächst so gemeint, daß durch sie verständlich werden soll, wie ein bestimmter Bezirk des Seienden, nämlich die im inneren Sinn begegnenden „Vorstellungen", erschlossen sein kann. Dabei muß sich jedoch herausstellen, daß dies Seiende in derselben Weise zugänglich wird wie das Seiende „draußen", nämlich als Erscheinung. Damit aber ist die Vorzugsstellung der inneren vor der äußeren Gegebenheit sinnlos geworden; was freilich nicht besagt, daß die Form des inneren Sinnes, die Zeit, nicht dennoch einen Vorzug vor dem Raume hätte. Durch die Idee der Selbstaffektion zeigt Kant eine doppelte Gleichursprünglichkeit an: 1. für das Seiende, das im inneren Sinn begegnet, müssen wir schon in gleicher Weise offen sein wie für die Außenwelt; 2. das verbindende (spontane) Ich ist wesenhaft schon für Begegnendes überhaupt geöffnet. Hier haben wir es mit dem letzteren zu tun. Obwohl

---

haupt aus einem ursprünglicheren Grunde hervorgehen müssen. (Vgl. Kommentar S. 59 ff.)

Kant es nicht ausdrücklich sagt, sollte deutlich sein, daß mit dem Problem der Selbigkeit des Affizierenden und des Affizierten das Problem der Einheit der in Rezeptivität und Spontaneität gespaltenen Subjektivität gestellt ist und nicht nur die Frage nach der Zugangsmöglichkeit zum psychischen Seienden, deren Beantwortung sich dabei mit ergibt. Die Doppeldeutigkeit des Problems erklärt sich, wie gesagt, aus der Vorzugsstellung des inneren Sinnes, die aber gerade hier fraglich werden muß.

Die Einheitlichkeit der Grundstruktur der Subjektivität wird von Kant nicht weiter verdeutlicht. Die Interpretation des Phänomens der Einbildungskraft wird jedoch immer wieder auf den Zusammenhang zwischen Einbildungskraft und Zeit gestoßen. Das Ergebnis unserer Untersuchung bleibt darum eine Frage: ob nämlich die Explizierung des Begriffs der Einbildungskraft nicht in eine thematische Analyse der Zeitlichkeit des „Subjekts" ausmünden muß? Wenn Kant auch diese Frage nicht mehr stellt, so war doch aus seiner eigenen Problematik heraus ihre Notwendigkeit zu zeigen.

Man wird gegen das Bisherige mit einem gewissen Recht einwenden können, daß darin gerade das Nächste, was über die Einbildungskraft zu sagen wäre, unterschlagen werde: daß sie nämlich ein Seelenvermögen oder jedenfalls etwas Psychisches sei. Aber was eigentlich ein „Vermögen" ist, kann vor der geforderten Analyse der Subjektivität gar nicht gefragt werden. Kant freilich setzt einen zwar nicht ausdrücklich fixierten, aber doch keineswegs unwesentlichen Vermögensbegriff voraus, der seine ganze Problematik von vornherein über gewisse Grenzen nicht hinauskommen läßt. Sinnlichkeit und Verstand sind zwei getrennte „Vermögen", die zunächst nur zufällig in einem Subjekt vorkommen, aber dann gleichwohl notwendig aufeinander angewiesen sind. Die Einführung der Einbildungskraft als eines Zwischen-„Vermögens" kann nicht weiterführen, solange nicht auch ein ursprünglicher Vermögensbegriff gewonnen ist. Es handelt sich hier nicht bloß um eine primitive Psychologie, die durch eine bessere zu ersetzen wäre. Es mag sein, daß auch Kant der Neigung der Psychologie seiner Zeit verfallen ist, jede Tätigkeit der Seele durch den Hinweis auf ein besonderes „Vermögen" zu „erklären" [1]). Doch ist eine solche psychologische Theorie nur auf Grund bestimmter ontologischer Voraussetzungen möglich, die der

1) Vgl. Dessoir, a. a. O. S. 221 ff.

Psychologe vielleicht auch dann noch teilt, wenn er sich gegen jede Ansetzung von substanzhaften Seelenkräften verwahrt. Es ist zuvor die ontologische Frage zu stellen, wie das Sein eines Subjekts zu bestimmen ist, dem Vermögen zugesprochen werden können. Kommt dem Subjekt z. B. das Vermögen zu denken in derselben Weise zu wie der Pflanze das Vermögen zu wachsen oder dem Stein das Vermögen zu fallen?[1]) Es gibt offenbar verschiedene Weisen, Vermögen und Möglichkeiten zu „haben". Hier kommt es nur darauf an, in welcher Weise das Seiende, das wir „Subjekt" zu nennen pflegen, Möglichkeiten „hat". Man sagt, die Vermögenslehre des 18. Jahrhunderts behaupte, daß der Mensch vorzustellen, zu fühlen und zu wollen vermag und es auch lassen kann; statt dessen müsse es heißen: er muß alle diese Tätigkeiten in jedem Augenblick ausüben[2]). Ist diese Notwendigkeit dieselbe, mit der der Stein fallen „muß", wenn ihm die Unterlage entzogen wird? Dann wäre offenbar übersehen, daß der Mensch Möglichkeiten, die er hat, „ergreifen" kann, was einem Stein nie „möglich" ist. Aber richtig ist, daß der Mensch nicht außerhalb seiner Möglichkeiten überhaupt stehen kann. Er hat jeweils schon Möglichkeiten seiner selbst ergriffen. Er ist immer schon in Möglichkeiten hineingeworfen und kann nur darum sich verstehend auf Möglichkeiten entwerfen[3]).

Ist nun aber die Einbildungskraft in diesem Sinne eine Möglichkeit des Subjekts, auf die es, in sie geworfen, sich entwirft? Keineswegs. Das Sein des Subjekts wird von Kant nicht wie hier als Existenzialität, sondern als Substanzialität interpretiert. Die Seelenvermögen oder -kräfte sind Akzidenzien einer Substanz. Es gibt verschiedene Arten solcher Akzidenzien des Subjekts. Am erkennenden Subjekt sind zwei Grundarten zu unterscheiden: die passiv empfangenen Eindrücke und die spontanen Akte. Letztere heißen im engeren Sinne „Vermögen" oder „Kräfte". Die Einbildungs-Kraft gehört, nach ihrem Namen zu schließen, zur Spontaneität; doch ist sie in der Anthropologie ein Teil der Sinnlichkeit und in der Kr. d. r. V. ein Zwischenvermögen. Schon diese terminologische Schwierigkeit ist bezeichnend. Sie meldet sich besonders, wo die Einbildungskraft als Vermögen der Anschauung auch ohne die Gegen-

1) Friedrich Eduard Beneke, Erfahrungsseelenlehre als Grundlage alles Wissens, Berlin 1820, S. 12: „Ich weiß also nicht, warum man nicht eben so wohl sagen soll ‚die Seele hat das Vermögen, durch das Auge zu sehn', als ‚der Magnet hat das Vermögen, Eisen anzuziehn'."

2) Dessoir, a. a. O. S. 222.

3) Vgl. Heidegger, a. a. O. §§ 29 u. 31, S. 134 ff., 142 ff.

wart des Gegenstandes definiert wird. „Vermögen der Anschauung" ist entweder ein Unbegriff oder deutet auf eine ursprüngliche Einheit von Spontaneität und Rezeptivität. Diese Einheit ist dann aber auch terminologisch angemessener zu bestimmen. Die einseitige Charakteristik der Einbildungskraft als eines Teils der Spontaneität ist aufzugeben. Aber nicht nur, weil sie „einseitig" ist. Auch wenn ein passender Terminus für die Zwischenstellung der Einbildungskraft zwischen beiden Stämmen der Erkenntnis gefunden wäre, bliebe dies „Zwischen" unbestimmt. Sinnlichkeit und Verstand haben bei aller grundsätzlichen Unterschiedenheit noch das gemeinsam, daß sie Akzidenzien einer Substanz sind. Ist dann auch das Zwischen-„Vermögen" ein Akzidens? Offenbar, solange der Ansatz des Seins des „Subjekts" als Substantialität in Geltung bleibt. So lange bleibt aber auch unklar, wie die Einbildungskraft zwischen Sinnlichkeit und Verstand „vermitteln" soll.

Vielleicht war es nicht ohne Berechtigung, wenn wir zunächst davon abzusehen suchten, daß die Einbildungskraft herkömmlich als Akzidens einer Substanz verstanden wird. So folgenschwer dieser Ansatz für das Schicksal der Kantschen Fragestellung ist, so wenig liegt hier das eigentliche Interesse Kants. Es galt vielmehr, unbekümmert um solche Vormeinungen dasjenige, was er in positiv aufweisender Analyse gewinnt, zu verdeutlichen und die Frage zu stellen, ob nicht Kants eigene Thesen eine Revision jenes Ansatzes fordern.

*

Unsere leitende Frage war, welche Beziehungen zwischen Rezeptivität und Spontaneität Kant sieht. Welche Möglichkeiten des Verständnisses ihrer Einheit der Begriff der Synthesis bietet, und wodurch seine völlige Explikation gehindert wird, haben wir erörtert. Doch wird nun die Synthesis des Mannigfaltigen durch den Verstand zugleich als „Bestimmung" der Rezeptivität durch die Spontaneität gefaßt. Ergibt sich hieraus eine neue Möglichkeit, die Einheit der Subjektivität begreiflich zu machen?

Der Begriff der „Bestimmung" gehört freilich ebenfalls zu den unerledigten Punkten der Kantschen Philosophie. Er ist zunächst aus dem Problemzusammenhang von Form und Materie bekannt. Die Materie ist das unbestimmte Bestimmbare, das durch die Form bestimmt wird. Doch ist noch gar nicht einzusehen, was es bedeuten soll, wenn die spontane Einbildungskraft selbstverständlich auch als Vermögen der „Bestimmung" der Sinnlichkeit gilt. Damit, daß man das in den Sinnesdaten Gegebene als „Stoff" und die Apperzeption

als „Form" bezeichnet, ist um so weniger getan, als ja auch die Sinnlichkeit an sich schon eine „Form", Raum und Zeit, hat. Die Zeit als universale „Form" der Sinnlichkeit rückt durch diesen ihren Formcharakter so wenig schon auf die Seite der Spontaneität hinüber, daß Kant von einer „Bestimmung" nicht nur des empirisch Gegebenen, sondern auch der Zeit als der reinen „Form" des mannigfaltigen Gebbaren überhaupt sprechen kann. Der Verstand gilt als das bestimmende Vermögen schlechthin. Wenn aber die grundsätzliche Möglichkeit der Bestimmung von Sinnlichkeit überhaupt zur Diskussion steht, dann muß eine transzendentale Bestimmung der apriorischen Form der Sinnlichkeit, eine transzendentale Zeitbestimmung möglich sein. Eine solche leistet die Einbildungskraft, die kraft ihrer Spontaneität „a priori den Sinn seiner Form nach der Einheit der Apperzeption gemäß bestimmen" kann[1]). Sie tut es durch den transzendentalen Schematismus.

2. Die Einbildungskraft im Schematismuskapitel.

Daß das 1. Hauptstück der transzendentalen Doktrin der Urteilskraft, „Von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe", in enger Beziehung zu dem Problem der transzendentalen Deduktion steht, ist ohne weiteres klar. Doch scheint es mir mindestens unvorsichtig zu sein, wenn man dies Kapitel von vornherein mit Hilfe der Deduktion der 2. Auflage zu interpretieren sucht. Ernst Robert Curtius, der in seiner „philologischen Untersuchung"[2]) zwischen einem Subsumtionsschematismus und einem Synthesisschematismus unterscheidet, versteht den letzteren in engstem Zusammenhang mit dem Paragraphen 24 der transzendentalen Deduktion. Er kommt darauf durch Kants eigene Verweisung auf die Deduktion[3]), scheint aber nicht zu bedenken, daß das Schematismuskapitel in derselben Fassung auch schon in der 1. Auflage enthalten war. Wenn also Kant sagt, daß nach der transzendentalen Deduktion die Kategorien von bloß empirischem und nicht auch von transzendentalem Gebrauche seien, so bezieht er sich primär auf die Erörterungen über den transzendentalen Gegenstand und die Unerkennbarkeit der Dinge an sich in der 1. Auflage[4]). Als das Kapitel unverändert in die 2. Auflage übergegangen war, mußte

1) B 152. Vgl. auch B 233.

2) Das Schematismuskapitel in der Kr. d. r. V., Kantstudien XIX, 1914, S. 338–366.

3) B 178; Curtius S. 352.

4) Vgl. besonders A 108 f., 114, 128 f.

Kants Verweisung auf die Paragraphen 22, 23 und 27 bezogen werden, wo jener Gedanke der 1. Auflage sehr viel eingehender entwickelt wird. Wenn Kant weiter sagt, daß nach der Deduktion „reine Begriffe a priori, außer der Funktion des Verstandes in der Kategorie, noch formale Bedingungen der Sinnlichkeit (namentlich des inneren Sinnes) a priori enthalten müssen, welche die allgemeine Bedingung enthalten, unter der die Kategorie allein auf irgendeinen Gegenstand angewandt werden kann“ [1]), so hat er hier zunächst keineswegs die figürliche Synthesis der 2. Auflage im Auge, die nun unter dem Titel des Schematismus zum zweitenmal und genauer vorgetragen würde. Worauf aber kann sich Kant dann beziehen? Wir suchen danach in der Deduktion der 1. Auflage scheinbar vergeblich. Nirgends ist dort das Problem des Schematismus in so deutlicher Form vorbereitet. Daß es ausdrücklich schon in die Deduktion eindringt, finden wir erst in der 2. Auflage.

Doch führte auch die Interpretation der 1. Auflage auf das Problem der Grundeinheit des Subjekts als das eigentliche Zentralproblem der Deduktion. Die Explikation des Begriffs der Apperzeption als Rekognition forderte die Einbildungskraft als „notwendiges Ingredienz“ auch der Rekognition. Das sich dort andeutende Problem wird in der 1. Auflage erst im Schematismuskapitel klargestellt. Dies gehört darum so notwendig zur transzendentalen Deduktion, daß es nicht nur nicht überflüssigerweise ein Teilproblem der letzteren wiederholt, sondern sie vielmehr ihr eigentliches Ziel erst sehen läßt. Die Erörterung des Schematismus hat also in der 1. Auflage nicht dadurch etwas Befremdliches, daß sie überhaupt noch nötig wird, sondern dadurch, daß sie von der Deduktion getrennt wird. Der Grund dafür scheint zu sein, daß Kant den Schematismus zunächst als Subsumtion versteht; daher gehört er zur transzendentalen Doktrin der Urteilskraft [2]).

In der 2. Auflage nun gelingt es Kant, wie wir sahen, das Problem der Deduktion schärfer zu stellen. Dies geschieht vor allem durch den Versuch der Fundierung der Sinnlichkeit im Verstande und durch den Begriff der transzendentalen Selbstaffektion

1) B 178 f.

2) Es ist nicht etwa, wie Curtius meint (S. 363 ff.), umgekehrt so, daß der Schematismus deshalb (auch) als Subsumtion verstanden würde, weil er in der Doktrin der Urteilskraft vorkommt und die Urteilskraft das Geschäft hat, zu subsumieren. Man wird auch den Subsumtionsschematismus nicht ohne weiteres ausschalten dürfen, wenn man nicht die Voraussetzungen der Kantschen Urteilslehre verkennen will.

durch die figürliche Synthesis der Einbildungskraft. Zugleich wird hierdurch eine gewisse Lösung des Problems, und zwar schon in der Deduktion selbst, gegeben. Daher muß das Schematismuskapitel, das gleichwohl unverändert beibehalten ist, als überflüssige Wiederholung oder wunderliche und pedantische Ausspinnung erscheinen, der „gar kein wissenschaftlicher Wert beizumessen" ist[1]).

Es scheint mir wichtig, diese Beziehungen der Schematismuslehre zur Deduktion der 1. und 2. Auflage zu klären, weil es sonst unmöglich ist, den Abschnitt im Sinne der 1. Auflage, innerhalb deren er ursprünglich konzipiert ist, zu verstehen. Für die Frage nach der Einbildungskraft ist das insofern nicht belanglos, als es naheliegt, das transzendentale Schema der Einbildungskraft sofort in enge Beziehung zu der figürlichen Synthesis zu bringen und zugleich unbesehen die Umdeutung der Einbildungskraft zu einer bloßen Funktion des Verstandes in der 2. Auflage zu übernehmen. In der Tat sagt daher Curtius: „Jedes Schema ist Funktion eines Begriffs. Dieser Punkt ist sehr wichtig. Daß das Schema Funktion eines Begriffes ist, dies ist das wesentliche Merkmal des Schemas"[2]). Die Erörterung des Schemabegriffs wird diese These zu prüfen haben.

Die Einbildungskraft fungiert nur in dem, was Curtius als „Synthesisschematismus" bezeichnet, d. h. im zweiten Teil des Kapitels[3]). Das Schema des reinen Verstandesbegriffs ist hier die-

1) Vgl. das Zitat von Adickes bei Curtius S. 338. Ähnlich „fatal" ist die „seltsame Vorstellungsweise" der Schematismuslehre für Heinrich Maier, der dazu bemerkt: „Zum Glück hat diese Betrachtungsweise keine beherrschende Bedeutung gewonnen." Er meint, daß Kant „von Haus aus" die Anwendung der Kategorien auf das sinnliche Mannigfaltige anders verstanden habe, nämlich im Sinne der Synthesislehre „namentlich in der 2. Auflage". (Vgl. Wahrheit und Wirklichkeit, Tübingen 1926, S. 116 f. Anm. 1, S. 122 Anm. 2, S. 316 f. Anm. 1.) — Wie Kant selbst noch 1798 die Schematismuslehre einschätzte, zeigt folgende Stelle: „Überhaupt ist der Schematismus einer der schwierigsten Punkte — selbst Hr. Beck kann sich nicht darein finden. — Ich halte dies Kapitel für eins der wichtigsten." (Reicke, Blatt C 2, Heft 1 S. 129.)

2) S. 357. Curtius beruft sich auf Alois Riehl, bei dem es ähnlich heißt: „Irre ich nicht, so sind es gerade diese Schemata selbst, welche allein im eigentlichen Sinne Begriffe sind und was darüber hinausliegt, ist nur noch das Wort das die Vorstellungen bezeichnet, aber keine für sich irgend faßbare Vorstellung mehr." (A. a. O. S. 533.) Ich bin nicht sicher, ob Riehl wirklich dasselbe meint wie Curtius. Offenbar will er Kant kritisieren, scheint aber dabei nur das zu vertreten, was Kant mit der Schematismuslehre selbst eigentlich beabsichtigt. Jedenfalls sieht er richtig, daß der „Begriff an sich" und das isoliert betrachtete Vermögen der Begriffe hier problematisch wird.

3) B 178 ff.

„formale und reine Bedingung der Sinnlichkeit, auf welche der Verstandesbegriff in seinem Gebrauch restringiert ist", und „das Verfahren des Verstandes mit diesen Schematen" heißt der „Schematismus des reinen Verstandes"[1]). Das soll nicht bloß heißen, daß der Verstand auf die Zeit als die Form der Sinnlichkeit überhaupt eingeschränkt sei; das Schema ist nicht einfach die Zeit selbst als das unthematisch vorgestellte Worauf des Hinblicks im Begegnenlassen von Mannigfaltigem überhaupt. Das Schema ist aber, wenn wir zunächst den Kantschen Ansatz einer Geschiedenheit von Rezeptivität und Spontaneität festhalten, auch nicht einfach der restringierte Verstandesbegriff selbst. Denn das Schema gehört zur Sinnlichkeit und nicht nur zur Spontaneität; schon der Ausdruck „Restriktion" zeigt an, daß nach Kant die Gebundenheit an die Zeit dem Verstande nicht an ihm selbst als Spontaneität anhaftet, sondern erst nachträglich hinzukommt. Das Schema steht ebenso z w i s c h e n dem reinen Verstandesbegriff und dem Mannigfaltigen der Sinne, wie in der 1. Auflage überhaupt die Einbildungskraft z w i s c h e n dem oberen und unteren Erkenntnisvermögen steht. Das Schema gilt daher auch als etwas von der Einbildungskraft Hergestelltes: es „ist an sich selbst jederzeit nur ein Produkt der Einbildungskraft"[2]). Doch so viel ist schon klar, daß es irgendwie zu dem reinen Verstandesbegriff, dessen „Anwendung" es möglich macht, in Beziehung steht. D i e s e Beziehung der Sinnlichkeit zum Verstande ist in der 1. Auflage neu. Die Einbildungskraft, die sowohl Rezeptivität als Spontaneität enthält, war zwar als ein „notwendiges Ingredienz" schon in der Wahrnehmung enthalten; daß aber entsprechend auch die reine Spontaneität schon eine Beziehung zur Sinnlichkeit hat, ebenfalls vermittelst der Einbildungskraft, ist zwar in seiner Notwendigkeit in der Deduktion bewiesen, aber in seiner Möglichkeit noch keineswegs aufgewiesen. Als „notwendiges Ingredienz der Wahrnehmung selbst" war die Einbildungskraft als das Vermögen der B i l d e r bezeichnet worden[3]); der Begriff des Bildes blieb jedoch unerörtert. Hier knüpft das Schematismuskapitel an. Wenn man diesen nächstliegenden Zusammenhang übersieht, gehen die besonderen Strukturen, welche die phänomenologische Untersuchung der 1. Auflage im Auge hat, verloren, und es bleibt nur die phänomenal ungeklärte „figürliche Synthesis", mit der man freilich alles und jedes leicht identifizieren kann. Zuzugeben ist, daß in der 1. Auflage eine Mannigfaltigkeit von Phänomenen unterschieden wird, deren Zusammen-

1) B 179. 2) B 179. 3) A 120.

gehörigkeit und Einheit dem Blick entschwindet. Doch ist diese Wirrnis bei Kant nicht zufällig, sondern aus der Gespaltenheit von Rezeptivität und Spontaneität zu verstehen. Das Problem wird jedenfalls nicht dadurch gelöst, daß man auf die Herausarbeitung der Einzelstrukturen verzichtet und alles blindlings zu identifizieren und zu nivellieren trachtet; dann freilich läßt sich durch eine Gewaltlösung die Schwierigkeit leicht beseitigen. Die Erkenntnis, daß es sich bei Kant zum Teil um unechte Phänomene handelt, muß vielmehr die Anleitung geben, den Grund der Schwierigkeit zu finden und von da aus das von Kant echt Gesehene zu interpretieren.

Die Einbildungskraft gilt also jetzt als Vermögen der Schemata, nicht nur der Bilder. Daß Kants Absicht dahin zielt, den Zusammenhang zwischen der Einbildungskraft als „notwendigem Ingredienz" der Wahrnehmung (Vermögen der Bilder) und der schematisierenden Einbildungskraft zu klären, wird daraus deutlich, daß er zu einer ausführlichen Erörterung des Unterschiedes von Bild und Schema übergeht. „Aber indem die Synthesis" der Einbildungskraft „keine einzelne Anschauung, sondern die Einheit in der Bestimmung der Sinnlichkeit allein zur Absicht hat, so ist das Schema doch vom Bilde zu unterscheiden"[1]). Die Untersuchung wird vollzogen an Hand dreier Beispiele: Bild und Schema einer Zahl, eines Triangels und eines Hundes. Wir haben diesem Gedankengang zu folgen.

„So, wenn ich fünf Punkte hintereinander setze, ... ist dieses ein Bild von der Zahl fünf. Dagegen, wenn ich eine Zahl überhaupt nur denke, die nun fünf oder hundert sein kann, so ist dieses Denken mehr die Vorstellung einer Methode, einem gewissen Begriffe gemäß eine Menge (z. E. tausend) in einem Bilde vorzustellen, als dieses Bild selbst, welches ich im letzteren Falle schwerlich würde übersehen und mit dem Begriff vergleichen können. Diese Vorstellung nun von einem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriff sein Bild zu verschaffen, nenne ich das Schema zu diesem Begriffe"[2]).

Wir haben früher einen doppelten Begriff von „Bild" kennengelernt: „Bild" kann das primäre Anschauungsbild „in der Seele" sein, aber auch ein Abbild, d. h. ein hergestelltes Bildding, das ein Anschaubares vertritt. In beiden Fällen ist dem anschauenden „Subjekt" das Aussehen des Gegenstandes selbst gegeben, sei es daß es durch ein Abbild vermittelt angeschaut, sei es daß es im direkten Anschauen erfaßbar wird. Auch im Anschauen eines Ab-

1) B 179. 2) B 179 f.

bildes wird das Aussehen des Gegenstandes (des durch das Abbild Dargestellten) selbst angeschaut und nicht etwa das Aussehen des Abbilds, das dann etwa noch Zeichen wäre für das Dargestellte. Jetzt aber ist von einer anderen Art „Bild" die Rede. Die Zahl fünf kann nie in derselben Weise dargestellt werden wie etwa ein Haus oder ein Hund. Sie hat kein anschaubares Aussehen, und daher kann auch kein Abbild von ihr hergestellt werden, in dem ihr Aussehen indirekt zugänglich würde. Wir haben ferner gesehen, daß „Bild" drittens den Sinn von „Zeichen" haben kann in einem zunächst weiten Sinne. Wenn die Zahl fünf durch fünf Punkte „dargestellt" wird, so handelt es sich dabei in der Tat um ein Zeichen. Und zwar versteht Kant das Zeichen hier wohl als Symbol, im Unterschied von Zeichen im engeren Sinne, als „bloßem Zeichen", Charakter. Daher legt sich ihm für „Zeichen" auch der Ausdruck „Bild" nahe.

Freilich ist, das sei hier noch bemerkt, das Beispiel der fünf Punkte wenig geeignet, das Wesen des Symbols zu exemplifizieren. Wenn Symbole, im Unterschied von den Charakteren, Zeichen sind, deren Anschauungen in einer gewissen sachlichen Analogie mit dem Bezeichneten selbst stehen und nicht, wie etwa die Zahlzeichen 5 und V, bloß verabredete Bezeichnungsmittel sind, so können freilich auch fünf Punkte Symbol der Zahl fünf werden. Doch ist damit ihr spezifischer Zeichensinn noch nicht erfaßt. Denn Symbole werden ihrem Wesen nach anschauend betrachtet; sie haben ihren Ort in der Sphäre der theoretischen Erkenntnis (z. B. der symbolischen Gotteserkenntnis) oder in der Kunst (etwa ein Gerippe mit einer Sense als Symbol des Todes). Nun gibt es aber auch Zeichen, die nicht wie Buchstaben und Ziffern „bloße Zeichen" sind, deren Bedeutung man erst lernen muß, die aber auch nicht primär betrachtet werden wie Symbole. Ein solches Zeichen ist etwa eine zeigende Hand oder ein Pfeil an einem Wegweiser. Dies Zeichen als „Zeigezeug", als „Gebrauchsgegenstand", ist in einem noch ursprünglicheren Sinne „Zeichen" als der etwa daneben geschriebene Name der bezeichneten Stadt; man versteht es als Zeichen auch dann, wenn man sich nicht theoretisch die Analogie zwischen dem Pfeil und so etwas wie Richtung klarmacht. Natürlich kann man ein solches Zeichending auch als Abbild von etwas, nämlich als Abbild eines Pfeiles, betrachten; aber dann wird es nicht als Zeichen verstanden. Dies geschieht nur dann, wenn man es gar nicht betrachtet, sondern ihm folgt. Es ist charakteristisch, daß diese Art Zeichen, die in der von uns besorgten Umwelt so häufig sind, bei Kant infolge seiner Orientierung auf die Möglichkeit einer bestimmten Art von theore-

tischer Erkenntnis gar nicht in den Blick kommt. Wenn wir nun dies einem Zeichen gehorchende „Folgen" so weit formalisieren, daß es seine umwelt-räumliche Bedeutung verliert, dann wird deutlich, daß auch jene fünf Punkte als „Bild" der Zahl fünf primär ein „Zeichen" in diesem Sinne sind. Sie als Zeichen verstehend, „folgen" wir ihnen, indem wir sie zählend durchlaufen und, am Ende angelangt, „fünf" sagen. Wenn sie wirklich ein „Bild der Zahl fünf" sein sollen, dürfen wir sie nicht als Punktreihe betrachten, sondern müssen sie zählen. Kant aber läßt nicht nur den Unterschied des Umweltzeichens vom betrachteten Symbol, er läßt auch den des Symbols und Zeichens überhaupt vom Abbild und primären Anschauungsbild unerörtert und faßt alles unter dem gemeinsamen Namen „Bild" zusammen. „Bild" hat demnach, wenn nicht ausdrücklich eine bestimmtere Bedeutung fixiert wird, den Sinn: in einer sinnlichen Anschauung Aufweisbares überhaupt. Auch in der Umwelt Begegnendes, das primär überhaupt nicht betrachtet wird, wird in das Ganze möglicher „Bilder" mit einbezogen.

Was aber ist, im Unterschiede vom Bild, das Schema? Dazu muß zunächst eine Eigentümlichkeit aller „Bilder", wie weit man den Begriff auch fassen mag, hervorgehoben werden: im Herstellen von Bildern hat die Synthesis der Einbildungskraft eine einzelne Anschauung zur Absicht. In einem primären Anschauungsbild wird immer ein Dieses angeschaut. Ein Abbild stellt ebenfalls stets ein Dieses dar. Ein Zeichen hat sich, unter vielem Bezeichenbaren, immer schon für eines entschieden. Wenn eine Punktreihe „Bild" für eine Zahl sein soll, so ist sie immer schon Bild einer bestimmten Zahl, oder sie ist nicht Bild. Selbst wenn die Punkte so zahlreich sind wie die Sterne am Himmel, ist die Zahl, für die sie Bild sein mögen, eine bestimmte, mag sie im Sinne der rechnerischen Bestimmung auch noch so unbestimmt sein. Im Schematisieren dagegen hat die Synthesis der Einbildungskraft „keine einzelne Anschauung, sondern die Einheit in der Bestimmung der Sinnlichkeit allein zur Absicht". Das Schema ist also durch Unbestimmtheit alles Einzelnen, das unter einem die Sinnlichkeit bestimmenden Begriff möglich ist, charakterisiert. Ferner liegt in ihm ein Hinblick auf dasjenige, was den Umkreis der Möglichkeiten dessen, was unter einem Begriff enthalten sein kann, umgrenzt. Das Worauf dieses Hinblicks ist der Begriff selbst. Dieser schließt also auch Möglichkeiten aus. Das Schema gibt demnach nicht das absolut Unbestimmte. Aber soweit durch den Begriff selbst noch keine Bestimmung präjudiziert ist, ist das im Schema Gegebene unbestimmt. Diese Unbestimmtheit

ist nicht einfach ein Nichts von Bestimmtheit, ein bloßer Mangel von bestimmenden Merkmalen. Die Unbestimmtheit hat vielmehr den Charakter der Beliebigkeit des möglichen Bestimmten. Diese Möglichkeiten werden in gewisser Weise durch den Begriff vorgezeichnet. Im Begriff einer Zahl überhaupt liegt der Möglichkeit nach fünf oder hundert. Das Schema der Zahl muß also fünf und hundert als mögliche Zahlen geben, aber eben in ihrer Möglichkeit: welche, bleibt unbestimmt, beliebig.

Der Begriff „an sich" kann in dieser Weise nie Möglichkeiten geben. Der Begriff der Zahl „an sich" — numerus est quantitas phaenomenon[1]) — vermag noch nicht die Vorstellung einer möglichen Fünf oder Hundert zu geben. Dieser „Begriff an sich" wird durch die Schematismuslehre problematisch. Es ist gar nichts gewonnen, wenn wir zur Erklärung des Schemas sagen: Das Schema ist Begriff, und nicht zuvor einen angemessenen Begriff des Begriffs selbst gewonnen haben. In der Tat vollzieht Kant in gewissem Sinne die Gleichung zwischen Begriff und Schema; diese muß dann aber heißen: der Begriff ist Schema, oder auch: die Einbildungskraft ist ein „notwendiges Ingredienz" des Begriffs selbst. Als Schema ist der Begriff gewissermaßen „auch" sinnlich. Es ist ganz deutlich, daß Kant dies bei seiner weiteren Erläuterung des Schemas im Auge hat.

Danach ist das Denken einer Zahl überhaupt „die Vorstellung einer Methode, einem gewissen Begriffe gemäß eine Menge (z. E. tausend) in einem Bilde vorzustellen". Das Schema ist so wenig ein von aller Sinnlichkeit unterschiedener Begriff, daß Kant es gegen das Bild abgrenzen muß, mit dem es also offenbar eine Verwandtschaft hat[2]). Begriff in der Bedeutung des „Begriffs an sich", in der wir den Terminus bei Kant zunächst zu verstehen haben, enthält noch nichts dergleichen wie „Vorstellung einer Methode, in einem Bilde vorzustellen". Daher entsteht für Kant die Notwendigkeit, ihm ein Schema zuzuweisen und vermittelst des Schemas ein Bild zu verschaffen. „Diese Vorstellung nun von einem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriffe sein Bild zu verschaffen, nenne ich das Schema zu diesem Begriffe." Das Schema ist als eine eigentümliche Vorstellung von dem Begriff und dem Bild zu unterscheiden. Es ist nicht bloß eine Funktion des Begriffs. So gewiß das Schema

1) B 186.

2) In laxerem Sprachgebrauch kann Kant sogar mit dem Ausdruck „Schema" das (schematische) Bild selbst meinen, z. B. B 742.

wesentlich einem Begriff zugeordnet ist, so gewiß gerade die Tendenz der Schematismuslehre dahin geht, den notwendigen Zusammenhang von Begriff und Schema und somit von Begriff und Anschauung aufzuweisen, so verfehlt ist es doch, die zunächst zu verdeutlichende Selbständigkeit des Schemas gegenüber dem Begriff dadurch zu beseitigen, daß man nach Analogie der Deduktion der 2. Auflage den Zusammenhang beider als Abhängigkeit des Schemas zu interpretieren sucht. Kant hat so wenig ein Interesse daran, die „logische Priorität" des Begriffs vor dem Schema herauszustellen[1]), daß diese vielmehr hier gerade fraglich wird. Damit soll nun freilich nicht ohne weiteres eine Priorität der Sinnlichkeit behauptet werden; es gilt hier vielmehr, die Gleichursprünglichkeit von Spontaneität und Rezeptivität zu sehen. Curtius kommt mit dem Kantschen Text nicht zurande. Er erwartet, daß Kant nun fortfahre: „Unsern Bildern von reinen sinnlichen Begriffen liegen nicht diese Begriffe, sondern deren Schemata zu Grunde"[2]). Statt dessen kehre Kant um: „In der Tat liegen unseren reinen sinnlichen Begriffen nicht Bilder der Gegenstände, sondern Schemata zum Grunde"[3]). Dafür müsse es mindestens in neutraler Formulierung heißen: der Begriff beziehe sich auf das Schema, nicht auf das Bild[4]). Diese Schwierigkeit besteht nur dann, wenn man auch hier die in der 2. Auflage angedeutete Lösung des Problems finden will. Dadurch wird übersehen, daß Kant mit Hilfe der Idee des „zum Grunde liegenden" Schemas die Lösung in einer ganz anderen Richtung sucht. Vielleicht darf man das Verhältnis der drei Begriffe Bild, Schema und Begriff weder so bestimmen: Begriff → Schema → Bild, noch so: Bild → Schema → Begriff[5]), sondern vielmehr, wenn man nicht diese „schematische" Darstellungsweise überhaupt gefährlich findet, in dieser Weise: Bild ← Schema → Begriff?[6])

Wir suchen zunächst mit Hilfe der anderen Beispiele die Begriffe Bild und Schema noch weiter zu klären.

„In der Tat liegen unseren reinen sinnlichen Begriffen nicht Bilder der Gegenstände, sondern Schemate zum Grunde. Dem Begriffe von einem Triangel überhaupt würde gar kein Bild desselben jemals adäquat sein. Denn es würde die Allgemeinheit des Begriffs nicht

1) Curtius S. 355. 2) S. 355. 3) B 180.
4) S. 356 f. 5) S. 355 f.
6) Deutlicher sieht diese Strukturen Ferdinand Weinhandl, Zum Gestaltproblem bei Aristoteles, Kant und Goethe, Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus, hrsg. von H. Schwarz, Bd. 4, Heft 2, Erfurt 1927, S. 19—49, besonders S. 32, 35 f., 38 f.

erreichen, welche macht, daß dieser für alle, recht- oder schiefwinklige usw. gilt, sondern immer nur auf einen Teil dieser Sphäre eingeschränkt sein. Das Schema des Triangels kann niemals anderswo als in Gedanken existieren, und bedeutet eine Regel der Synthesis der Einbildungskraft, in Ansehung reiner Gestalten im Raume“ [1]). „Bild“ wird man hier als das primäre Anschauungsbild der mathematischen Einbildung zu verstehen haben, da ein Triangel im mathematischen Sinne nie durch ein Abbild angemessen darstellbar ist. Freilich ist ein Bild eines einzelnen Triangels für den Mathematiker überhaupt irrelevant. Der Mathematiker hat es vielmehr mit dem Schema des Dreiecks zu tun. Das Schema nun entsteht nicht dadurch, daß ich alles Individuelle aus dem Dreieck herausstreiche. Es würde dann schlechterdings nichts auch nur der Möglichkeit nach Anschaubares mehr bleiben. Als Produkt der Einbildungskraft aber muß das Schema zu einem Begriff etwas der Möglichkeit nach Anschaubares sein; nur dadurch kann es ein Bild möglich machen. Wie kann aber etwas anschaubar sein und dennoch kein Bild?

Wir suchen dies zu verdeutlichen an der Weise, wie der Mathematiker das Bild eines Dreiecks, oder besser: das Dreieck selbst bildhaft anschaut [2]). Er betrachtet das Dreieck nicht als dieses individuelle Dreieck, er hat nicht Acht auf die zufällige Größe seiner Seiten und Winkel. Er stellt es vielmehr gewissermaßen als ein hypothetisches Dreieck vor, mit dem Vorbehalt, daß es in seiner individuellen Besonderheit auch anders sein könnte. Er sieht die anderen Möglichkeiten seiner Diesheit mit, nicht als einzelne, sondern indem er sie in ihrer Ganzheit überschlägt und im Überschlag gegenwärtig hat. Alle zufälligen Eigentümlichkeiten des Bildes sind gleichsam in einem ständigen Verschwinden und ergänzen sich ständig neu und anders. In dieser Weise das Bild sehend, sieht er das Schema des Dreiecks. Das Schema des Dreiecks ist gleichsam das Bild eines Dreiecks, dessen Schenkel in ständiger Drehbewegung, Verkürzung und Verlängung, dessen Eckpunkte in ständiger spielender Verschiebung gegeneinander sind, doch so, daß jedes im Schematisieren ermöglichte Bild noch die allgemeinen Charakteristika des Dreiecks aufweist [3]). Daher kann Kant das Schema als Vorstellung von einem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft bezeichnen. Das Schema ermöglicht ein Bild dadurch, daß der Prozeß des Schematisierens gleichsam zum Stehen kommen kann. Doch darf dies „Gleichsam“ nicht übersehen werden. Das Schema ist ja nicht ein kontinuierliches Nacheinander

1) B 180. 2) Vgl. B 742. 3) Vgl. B 205.

von Bildvorstellungen; die möglichen Bilder werden zugleich gesehen, und zwar auf Grund eines vorgängigen Überschlags der im Begriff vorgezeichneten Möglichkeiten; sie werden als mögliche gesehen und nicht als gleichzeitig oder nacheinander aktualisierte. Das Bild wird dadurch wirklich, daß faktisch eine durch das Schema dargebotene Möglichkeit gewählt wird; es wird überhaupt durch das Schema möglich, insofern die durch das Schema gegebenen Möglichkeiten im Schematisieren anschaubare, d. h. Möglichkeiten von Anschaubarem (von Bildern) sind. Denn Bild ist hier etwas in einer sinnlichen Anschauung Aufweisbares überhaupt. Es zeigt sich so, daß das Schema in sich selbst eine Beziehung auf mögliche Bilder hat. Diese Beziehung läßt sich nicht nur deduzieren, sondern in der Struktur des Schemas selbst aufweisen.

In der Struktur des Schemas selbst verwurzelt ist aber auch ein Hinblick auf das, was den Umkreis der im Schematisieren dargebotenen Möglichkeiten umgrenzt, d. h. auf den Begriff. Dies wird gerade dadurch deutlich, daß dieser Hinblick zunächst ein unthematischer ist. Wenn der Begriff als thematischer sich isoliert, hat er sich schon aus der Schemastruktur losgelöst; wir sind aus dem Schematisieren herausgetreten. Diese Möglichkeit der Isolierung des Begriffs gehört zum theoretischen Erkennen. Das läßt sich an einem Beispiel folgendermaßen verdeutlichen. Ich denke etwa, in irgendeinem Denkzusammenhang, den Begriff „Fisch", z. B.: der und der Gelehrte studiert „die Fische". In dem Begriff „Fisch", sofern er Schema ist, bzw. ihm ein Schema zugeordnet ist, habe ich die Möglichkeit der bildhaften Vorgabe einer Mannigfaltigkeit von Fischarten und -individuen ergriffen. Schematisierend zeichne ich die im Begriff ergriffenen Möglichkeiten von Tiergestalten einer gewissen Art allgemein vor. Alle sich aufdrängenden konkreten Bilder halte ich mir mehr oder weniger vom Leibe; keines darf in dem Sinne zur Vorherrschaft gelangen, daß es seinen Charakter als mögliches Exemplar der Gattung „Fisch" verliert. Gleichwohl ist der allgemeine Begriff „Fisch", wenn er nicht schon mit dem Schema überhaupt identisch sein, sondern nur als das Worauf des im Schematisieren liegenden Hinblicks den Umkreis der Möglichkeiten von „Fisch" umgrenzen soll, nur unthematisch im Blick. Thematisch richtet sich der Blick vielmehr auf „die Fische". Und zwar solange, als es „selbstverständlich" ist, daß alle sich mit dem Denken des Begriffs aufdrängenden Bilder wirklich Fische sind. Nun liegt aber in dem Vorgriff der im Begriff vorergriffenen Möglichkeiten immer eine eigentümliche „Vorläufigkeit" und Unsicherheit. Es ist nicht gelungen,

die Grenzen des erschlossenen Umkreises ganz eindeutig abzustecken: einige Möglichkeiten sind als unsichere miterschlossen. Diese Unsicherheit kommt zum Bewußtsein, wenn sich Bilder aufdrängen, bei denen es nicht mehr „selbstverständlich" ist, daß sie wirklich zu dem betreffenden Begriff gehören, z. B. das des Walfischs. Jetzt erst wird die Thematisierung des Begriffs Fisch nötig; es wird jetzt an ihm etwa das Merkmal hervorgehoben, daß der Fisch keine lebenden Jungen zur Welt bringt. Durch solche Thematisierung des Worauf des im Schema enthaltenen unthematischen Hinblicks auf ein Umgrenzendes vollzieht sich theoretische „Begriffs-bildung".

Gehören in dieser Weise sowohl mögliche Bilder als auch der Begriff zur Struktur des Schemas selbst, so wird deutlich, inwiefern das Schema die Eignung hat, zwischen dem Begriff und dem Wahrnehmungsbild zu vermitteln. Freilich wird sofort diese „Vermittlung" auch schon wieder problematisch. Denn eine Vermittlung ist nur da nötig, wo zwei „Enden" vorhanden sind, die einer Vermittlung bedürfen. Diese müssen „an sich" getrennt und unvermittelt sein. Der Begriff aber gehört hier als das Worauf eines dem Schema selbst immanenten Hinblicks schon zur Struktur des Schemas. Auch das Bild kommt nur insofern in Betracht, als es vermittelst des Schemas auf einen Begriff bezogen ist und mathematisch-physikalische Erkenntnis, auf deren Möglichkeit die Untersuchung es allein abgesehen hat, begründet. „Bild" bedeutet exemplarisches Bild, und eben als Exemplar wird es durch das Schema möglich[1]). Die Möglichkeit von Bild in diesem Sinne überhaupt, d. h. die Freigabe der Wahl unter den dargebotenen Möglichkeiten der Darstellung des Begriffs, gehört also ebenfalls zur Struktur des Schemas selbst. So haben wir ein durchaus einheitliches Phänomen, dessen Einheit eine ursprüngliche und keineswegs erst vermittelte ist.

Da diese Einheitlichkeit bei Kant nicht deutlich wird, ist es möglich, daß seine Definition des Schemas in die Einseitigkeit verfällt, die dann dazu herausgefordert hat, das ganze Kapitel nach Analogie der Deduktion der 2. Auflage zu interpretieren. Die Funktion der Einbildungskraft im Schematisieren besteht darin, daß

1) Daß ein Bild nicht Exemplar, Schemabild, zu sein braucht, wird nicht in Betracht gezogen. Solche „Bilder" wie etwa das im Anblick eines menschlichen Körpers oder einer Landschaft gegebene, „Bilder", an denen wir uns lediglich als einmaligen freuen oder von ihnen hingerissen sind usw., ohne jedes theoretische Interesse, liegen außerhalb des Rahmens der Kantschen Untersuchung. Verborgen bleibt daher auch ein „Schematismus", der ursprünglich genug ist, die Zugehörigkeit solcher umweltlichen „Bilder" zu einem in der Ausgegebenheit an sie existierenden Dasein zu ermöglichen.

sie von dem Einzelnen, das sie bildend durchläuft, wegsieht auf das Allgemeine. Das durch die Einbildungskraft bewirkte Schema macht das Allgemeine in dem individuellen Bilde sichtbar; dadurch wird die bloße Wahrnehmung erst eigentliche Erkenntnis, nämlich Erkenntnis des Allgemeinen, des Immerseienden der Natur bzw. des Bestehenden der Mathematik. Diese Erkenntnis drückt sich in den allgemeinen Begriffen des Verstandes aus, die den Zusammenhang des in ihr Erkannten regeln. Wird nun am Schema, im Unterschied vom Bilde, nur das Allgemeine gesehen, das im Schematisieren am zunächst wahrgenommenen Einzelnen sichtbar wird, so kann das Schema selbst als Regel definiert werden. Dabei geht aber die eigentümliche Doppelseitigkeit der Schemastruktur verloren, und nur ein Fragment des ursprünglich Gesehenen wird begrifflich formuliert. Die Bestimmung des Schemas des Triangels als einer „Regel der Synthesis der Einbildungskraft, in Ansehung reiner Gestalten im Raume" wird dem Phänomen selbst nicht voll gerecht, weil darin die Eigenart des Schemas nicht zur Geltung kommt, daß es die bildende Synthesis der Einbildungskraft nicht nur regelt, sondern sie allererst möglich macht, indem es die im Begriff entworfenen Möglichkeiten reiner Raumgestalten als solche vor-zeichnet. Wenn Kant sagt, daß das Schema „niemals anderswo als in Gedanken existieren" könne, so ist das natürlich richtig, sofern es als ontologische Bedingung alles Bildens nicht selbst als ontisches Abbild herausgestellt werden kann. Doch darf es gerade deswegen nicht ontisch als „bloßer" Gedanke oder Begriff verstanden werden.

Nachdem Kant das Wesen des Schemas am Beispiel des Schemas eines reinen sinnlichen Begriffs, des Triangels, erörtert hat, geht er zu dem Schema eines empirischen Begriffs über, wobei er zunächst die eben gewonnene Definition des Schemas als einer Regel festhält. „Noch viel weniger" als das Bild eines reinen sinnlichen Begriffs „erreicht ein Gegenstand der Erfahrung oder Bild desselben jemals den empirischen Begriff, sondern dieser bezieht sich jederzeit unmittelbar auf das Schema der Einbildungskraft, als eine Regel der Bestimmung unserer Anschauung, gemäß einem gewissen allgemeinen Begriffe. Der Begriff vom Hunde bedeutet eine Regel, nach welcher meine Einbildungskraft die Gestalt eines vierfüßigen Tieres allgemein verzeichnen kann, ohne auf irgendeine einzige besondere Gestalt, die mir die Erfahrung darbietet, oder auch ein jedes mögliche Bild, was ich in concreto darstellen kann, eingeschränkt zu sein"[1]). Curtius[2])

1) B 180. 2) S. 357—359.

legt großen Wert auf diese Stelle; sie steht nach ihm zwar zum Vorhergehenden und zur ganzen Schematismuslehre in schroffem Widerspruch, „harmoniert dafür aber umsomehr mit unserer eigenen psychologischen Erfahrung". Sonst werde bei Kant zwar zwischen Begriff und Schema stets scharf geschieden, doch sei es „uns kaum möglich, aus unserem inneren Erleben heraus die Koexistenz von Schema und Begriff eines Hundes, oder eines Triangels, als distinkter Faktoren nachzufühlen". Daher werde hier, insbesondere in dem Passus: „Der Begriff vom Hunde bedeutet eine Regel", da Regel gleich Schema sei, das Schema identifiziert „mit dem was wir uns unter Begriff denken".

Zunächst ist einzuräumen, daß Kants Definition des Schemas als „Regel der Bestimmung unserer Anschauung, gemäß einem gewissen allgemeinen Begriffe" nicht ungeeignet ist, zu einer solchen Deutung zu verführen. Trotzdem sollte unmißverständlich sein, daß in dem folgenden Satze mit „Regel" nicht das Schema überhaupt, sondern nur das Worauf seines Hinblicks gemeint sein kann. Denn die Einbildungskraft, deren Tätigkeit hier „geregelt" wird, ist ja nicht wie im Schlußsatz des Triangelabschnitts die bildende, sondern die schematisierende Einbildungskraft. Wäre also Regel gleich Schema, so würde der Satz besagen, daß das Schema sich selbst regelt, was Kants Meinung offenbar nicht sein kann. Vielmehr wird die Definition des Schemas als Regel hier gerade wieder fraglich. Die schematisierende Einbildungskraft, die die Möglichkeiten der Darstellung oder Inblicknahme von „Hund" schon überschaut hat, ehe es möglich ist, ein begegnendes vierfüßiges Tier von einer gewissen Gestalt als Hund anzusprechen, ist zunächst von dem isolierten Verstande gerade verschieden. Denn dieser „schaut" zunächst gar nicht, sondern er hält gleichsam nur die Definition des Hundes, die als fester Besitz im Gemüt vorhanden ist, bereit, um gelegentlich die Subsumtion eines Begegnenden unter sie zu gestatten. Curtius hat recht, wenn er diesem unphänomenologischen Ansatz gegenüber auf unsere „psychologische Erfahrung" verweist, die ein solches Nebeneinander von Begriff und Schema, von Verstand und Einbildungskraft nicht kenne. Aber auch für Kant ist dies Nebeneinander das Unerträgliche. Nur sucht er das Problem nicht, wie Curtius von vornherein annimmt, durch eine Einordnung der schematisierenden Einbildungskraft in den Verstand zu lösen. Man wird Kant nicht gerecht, wenn man von seiner knappen und einseitigen Definition des Schemas aus die Verworrenheit der an den drei Beispielen orientierten Untersuchung kritisiert. Auch war die Einbildungskraft ja vorher schon

anders, nämlich als Vorstellung von einem Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriff sein Bild zu verschaffen, und nicht als Regel definiert worden. Curtius findet freilich die zweite Definition „viel klarer und brauchbarer als die erste“ [1]). Aber vielleicht ist sie zu klar. Kant hätte sie kaum als endgültige Definition gelten lassen; denn „dieser Schematismus unseres Verstandes, in Ansehung der Erscheinungen und ihrer bloßen Form, ist eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele, deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals abraten, und sie unverdeckt vor Augen legen werden“ [2]).

Daher wird nun in der abschließenden Gegenüberstellung von Bild und Schema die Definition des Schemas als einer Regel wieder preisgegeben; Kant begnügt sich, ohne das Wesen des Schemas näher zu bestimmen, mit einer allgemeinen Kennzeichnung seiner Funktion, aus der nur soviel hervorgeht, daß jedenfalls die Bezeichnung „Regel“ dafür nicht genügt: „So viel können wir nur sagen: das Bild ist ein Produkt des empirischen Vermögens der produktiven Einbildungskraft, das Schema sinnlicher Begriffe (als der Figuren im Raume) ein Produkt und gleichsam ein Monogramm der reinen Einbildungskraft a priori, wodurch und wonach die Bilder allererst möglich werden, die aber mit dem Begriffe nur immer vermittelst des Schema, welches sie bezeichnen, verknüpft werden müssen, und an sich demselben nicht völlig kongruieren“ [3]). Zugleich wird hier noch einmal völlig deutlich, daß Kants Idee des Schematismus überhaupt, nicht etwa nur des Schematismus der reinen Verstandesbegriffe, keineswegs einem psychologischen Interesse ihren Ursprung verdankt.

Erst wenn so die Charakterisierung des Schemas als Begriff als ungenügend gekennzeichnet und die Unterschiedenheit des Schemas von dem „an sich“ betrachteten Begriff gewahrt ist, kann mit Sinn gefragt werden, wie denn aber die offenbare Zusammengehörigkeit beider zu verstehen sei. Der „Begriff an sich“ hat sich herausgestellt als ein Strukturmoment des Schemas, nämlich als das Worauf des unthematischen Hinblicks auf das, was den einheitlichen Umkreis der im Schema vorgezeichneten Möglichkeiten umgrenzt. So wird fraglich, ob wir das Recht haben, den Begriff überhaupt zunächst isoliert zu betrachten und nach der Form des so abgegrenzten „oberen Erkenntnisvermögens“ zu suchen. Der Begriff ist vielmehr seinem Wesen nach schon Regel einer bestimmten Art von sinnlicher

1) S. 357. 2) B 180 f. 3) B 181.

Anschauung, und ist sonst, nämlich „an sich" betrachtet, nichts. Und nun erst kann der echte Sinn der Definition des Schemas als einer „Regel" sichtbar werden. Als „Regel" wird das Schema nicht, wie es scheinen konnte, entsinnlicht und zu einer bloßen Funktion des Verstandes erniedrigt. Das wird sinnlos, sobald deutlich geworden ist, daß der Verstand nie bloßer Verstand ist. Als „Regel" übernimmt das Schema vielmehr die echt gesehene Funktion des Begriffs, daß er nämlich seinem Wesen nach Regel ist. Wenn aber das Schema alles leistet, was der Begriff zu leisten hat, nämlich mögliche sinnliche Bilder zu regeln, dann hat es keinen Sinn mehr, einen Verstand anzunehmen, der neben der schematisierenden Einbildungskraft noch im Gemüt vorhanden wäre. Wir können den Begriff als „leere Gedankenform" getrost preisgeben und dafür einen ursprünglicheren Begriff des Begriffs eintauschen: der Begriff ist Schema[1]). Er hat a priori eine viel reichere Struktur, als die isolierende Betrachtung der Form der Spontaneität je sichtbar machen konnte. Diese Betrachtung mußte stets übersehen, daß z. B. der Begriff des Hundes, man mag ihn so abstrakt fassen wie man will, immer schon die Möglichkeit einer bildhaften Vorgabe eines Hundes mit enthält. Freilich darf man sich, um das zu sehen, nicht an die bloße Definition des Hundes klammern, die als fixierte vorhanden und weitergebbar ist. Ein Begriff ist nie wie ein Ding vorhanden. Es ist vielmehr ein existenzialer[2]) Begriff des Begriffs zu gewinnen. Wenn ich einen Hund überhaupt bloß denke, so will dieser Begriff gleichsam immer schon Bild werden, und es bedarf schon einer besonderen Bemühung, dieser Tendenz des Begriffs, sich selbst darzustellen, zuvorzukommen. Wenn ich mich nicht gewaltsam aller „Ausmalung" zu enthalten suche, hat im Denken eines Hundes der Begriff sich immer schon dargestellt, sei es als ein mir bekannter einzelner Hund, sei es als ein beliebiges Exemplar einer bestimmten Rasse, von einer bestimmten Größe, Alter usw., sei es auch nur als ein ganz durchschnittliches und „schematisches" Bild eines Hundes überhaupt, wie es etwa die Abbildung in einem zoologischen Lehrbuch bestimmen kann[3]).

---

1) Vgl. die — in der 2. Auflage weggelassene! — Stelle A 244—246, wo es heißt, daß die Kategorien, wenn von den ihnen zugeordneten Schemata abstrahiert werde, „nicht definiert werden" können.

2) Zu dem Terminus „existenzial" vgl. Heidegger, a. a. O. § 4, S. 12.

3) Vgl. den Anfangssatz der Schrift „Was heißt: sich im Denken orientieren?", 1786: „Wir mögen unsere Begriffe noch so hoch anlegen und dabei noch so sehr von der Sinnlichkeit abstrahieren, so hängen ihnen doch noch immer bildliche Vorstellungen an." (Cassirer Bd. IV, S. 351.)

Wann aber habe ich denn überhaupt ein Interesse daran, mich dieser „Ausmalung" zu enthalten? Dann, wenn ich in einem bestimmten theoretischen Verhalten das allgemeine Wesen des Hundes überhaupt herauszustellen suche. Hieran werde ich durch die sich aufdrängenden individuellen Bilder gehindert. Ich habe die Aufgabe, einen Begriff des Hundes zu gewinnen, der nicht auf diese bestimmten Bilder eingeschränkt ist. Dieser allgemeine Begriff ist aber Schema. Er ist nicht etwas, was mit sinnlichen Bildern überhaupt nichts zu tun hat, sondern er enthält sie alle als seine möglichen Exemplare schon in sich. Ich kann nur verhindern, daß der Begriff sich in einem bestimmten Bilde darstellt, aber ich kann die Tendenz, sich überhaupt zu verbildlichen, nicht aus ihm herausstreichen, ohne das Wesen des Begriffs zu einem kümmerlichen Fragment zu verstümmeln. Der Begriff ist seinem Wesen nach Ergreifen einer in ihm begriffenen Möglichkeit eines Anschaubaren; der abstrakte theoretische Begriff, in dem ich auf dies Ergreifen verzichte, ist nur ein Modus dieses Ergreifens. Das Ergriffene in diesem Begriff hat jetzt nur den Charakter der Beliebigkeit. Diesen Sinn hatte die Rede von einem Anschauen nur möglicher Bilder im Aktus der schematisierenden Einbildungskraft[1]).

Die vorbereitende Analyse von Bild und Schema mußte auch den Begriff, der selbst bei Kant — wie genau genommen übrigens auch das Bild — nicht zum Thema wird, in seinem Wesen näher bestimmen und hat dadurch schon deutlich gemacht, daß die Lehre vom Schematismus die einheitliche Grundstruktur des in einer bestimmten theoretischen Verhaltung existierenden Subjekts aufweisen will. Die Untersuchung ist nun zu der Hauptfrage nach der Möglichkeit der Anwendung der Kategorien auf sinnliche Gegenstände zurückzulenken.

1) Kant hat auf das Problem, um das es in dieser Analyse des Schemabegriffs geht, schon in der Pölitzschen Metaphysik hingewiesen. Er unterscheidet dort einen doppelten Gebrauch des Verstandes, in abstracto und in concreto. Im abstrakten Gebrauch ist der Verstand das Vermögen der Begriffe (nämlich der „Begriffe an sich"), im konkreten das Vermögen der Beziehung allgemeiner Begriffe auf besondere Fälle. Durch eine solche Beziehung wird der Verstand „ausgebreitet", „extensiv klarer". Der Gebrauch des Verstandes in concreto besteht darin, daß man die allgemeinen Regeln in der Erfahrung anwendet. Kant unterscheidet diesen Verstand von der Urteilskraft als einem Vermögen, zu wissen, ob ein gegebener Fall unter eine Regel gehöre; „der Verstand in concreto ist nur ein Erinnerungsvermögen der allgemeinen Regel; allein dadurch kann man noch nicht unterscheiden, ob der gegebene Fall unter die Regel gehöre. Die Urteilskraft ist aber ein Unterscheidungsvermögen". (Pölitz S. 162.) Bemerkenswert ist, daß die „Anwendung" des Verstandes durch das „Erinnerungsvermögen", also durch eine der zeitlichen Tätigkeiten der bildenden Kraft, ermöglicht wird.

„Dagegen ist das Schema eines reinen Verstandesbegriffs etwas, was in gar kein Bild gebracht werden kann, sondern ist nur die reine Synthesis, gemäß einer Regel der Einheit nach Begriffen überhaupt, die die Kategorie ausdrückt, und ist ein transzendentales Produkt der Einbildungskraft, welches die Bestimmung des inneren Sinnes überhaupt, nach Bedingungen seiner[1]) Form, (der Zeit,) in Ansehung aller Vorstellungen, betrifft, sofern diese der Einheit der Apperzeption gemäß a priori in einem Begriff zusammenhängen sollten“[2]).

Der Anfang dieses Satzes muß zunächst überraschen. Das Schema einer Kategorie kann gar nicht in ein Bild gebracht werden? Gehört es denn nicht zum Wesen des Schemas, daß es mögliche Bilder vorzeichnet? „Bild“ ist mögliches Anschaubares überhaupt. Was hat der Schematismus für einen Sinn, wenn nicht den, die „Gültigkeit“ der Kategorie für mögliches Anschaubares zu zeigen, in möglichem Anschaubarem die Kategorie selbst sichtbar zu machen? War das nicht eben die Schwierigkeit, die zum Schematismusproblem führte, daß die Kategorie als reine Spontaneität zunächst ohne Bezug auf Sinnlichkeit überhaupt zu sein schien?

„Bild“ muß in dem obigen Satz einen bestimmten Sinn haben. Aber welchen? Der Zusammenhang gibt die Aufklärung. Kant geht hier von den empirischen Begriffen zu den reinen Verstandesbegriffen über. Den ersteren entsprachen naturgemäß empirische Bilder; die reinen Verstandesbegriffe dagegen als apriorische Bedingungen aller Erfahrung überhaupt können nur dann vermittelst ihrer transzendentalen Schemata einen möglichen Anblick ihrer selbst geben, wenn das „Bild“, in dem sie angeschaut werden, ebenfalls rein und nicht empirisch ist. Kant kann nur meinen, daß die Kategorie grundsätzlich in kein empirisches, ontisches Bild gebracht werden kann[3]). Wenn aber das Schema der Kategorie einen Anblick in einem reinen Bilde verschaffen soll, was soll man sich dann unter einem „reinen Bilde“ vorstellen? Ein solches könnte, wenn nichts empirisch Anschaubares darin enthalten sein darf, nur die Bedingung der Möglichkeit von Anschauung überhaupt geben. Diese aber ist die Zeit. Und wirklich wird die Zeit von Kant als das „reine Bild ... aller Gegenstände der Sinne überhaupt“ bezeichnet[4]). Die Zeit allein

1) „Seiner“ statt „ihrer“ von Kant am Rande verbessert (Erdmann, Nachträge Nr. LIX).

2) B 181.

3) Dies scheint Weinhandl zu übersehen, wenn er den „unanschaulichen“ Charakter der Schemate hervorhebt (a. a. O. S. 36).

4) B 182.

wäre also das, worin die Kategorie einen möglichen Anblick ihrer selbst verschaffen könnte. Das Schema der Kategorie läge der Zeit als reinem Bilde zugrunde und wäre die Möglichkeit dafür, daß in Zeit überhaupt die Kategorie sichtbar werden könnte. Das transzendentale Schema ist nun in der Tat eine „Bestimmung des inneren Sinnes überhaupt, nach Bedingungen seiner Form, der Zeit". „Die Schemate sind daher nichts als Zeitbestimmungen a priori nach Regeln" [1]). Dies ist aber noch völlig ungeklärt. Was versteht Kant unter einer transzendentalen Zeitbestimmung? Welche Beziehung hat das Schema als solches zur Zeit?

Zur Struktur des Schemas gehört, wie wir sahen, der unthematische Hinblick auf einen Begriff, in dem vorgängig ein Umkreis von Möglichkeiten schon umgrenzt ist und diese Möglichkeiten als solche ergriffen sind. Aber noch ein zweiter, ebenfalls unthematischer Hinblick ist für das Wesen des Schemas mitkonstitutiv. Das Schema, sagten wir, hat in sich selbst eine Beziehung auf mögliche konkrete Bilder, insofern es diese allererst möglich macht. Als anschauliche setzen die Bilder die Zeit als Form der Anschauung schon voraus. Nur im Hinblick auf Zeit als das, was eine primäre Ordnung des anschaulich begegnenden Mannigfaltigen, d. h. aber das Begegnenlassen von Mannigfaltigem überhaupt erst ermöglicht, können Bilder zugänglich werden. Das Schema, wenn es Bilder möglich machen soll, muß also den Hinblick auf Zeit schon enthalten. Wiederum wird die Zeit in diesem Hinblick auf sie nicht thematisch zum Gegenstand, sondern ist die Möglichkeit dafür, daß Mannigfaltiges im Bilde thematisch begegnet.

Das Schema ist ein Produkt der Einbildungskraft, als deren zentrale Funktion wir die Synthesis kennengelernt haben. Das Schema verbindet also das bloße Mannigfaltige der Zeit zu einem möglichen Bilde. Diese Synthesis kann jetzt, als schematisierende Synthesis, zugleich als Bestimmung verstanden werden. Die Art der Synthesis des begegnenden Mannigfaltigen wird im Schema durch den Begriff des Verstandes vorgezeichnet. Der Botaniker z. B. „bestimmt" das Mannigfaltige der ihm vorgegebenen Pflanzen, indem er ihre „Bilder" als Schemabilder, als Exemplare sieht. In den einzelnen Bildern wird ihm der Begriff sichtbar. Gerade weil das Schema das Einzelne „unbestimmt" läßt, vermag es dieses zu „bestimmen".

Schon das Schema überhaupt kann daher als „Zeitbestimmung" gekennzeichnet werden. Gleichsam akut wird das freilich erst, wenn

1) B 184.

transzendental-philosophisch nach der Möglichkeit der Anwendung der Kategorien auf Erscheinungen überhaupt gefragt wird. Erst dann muß die Zeit ausdrücklich als das durch die Kategorie im Schematismus Bestimmte aufgewiesen werden. Schon in der reinen Bedingung der Möglichkeit von Rezeptivität überhaupt muß die Kategorie sichtbar werden. Dies Sichtbarwerden kann natürlich nicht so vor sich gehen, daß das zunächst als apriorische Form der Spontaneität Herausgearbeitete nun auf einmal doch etwas in dem Sinne Anschauliches würde, daß es wie ein empirisches Ding betrachtet oder gar abgebildet werden könnte. Aber auch das, worin die Kategorie sichtbar wird, kann nicht sichtbar sein in der Weise des einzelnen Hundes, in dem der Begriff „Hund" sichtbar wird. Denn auch als Begriff bleibt „Hund" immer ein empirischer Begriff; die Kategorien sind aber reine Verstandesbegriffe. Als solche müssen sie eine besondere Weise der Versinnlichung haben. Diese wird durch den Ausdruck „transzendentale Zeitbestimmung" bezeichnet. Daß durch die transzendentale Zeitbestimmung die Kategorie in irgendeinem, von Kant nicht weiter geklärten Sinne, der Möglichkeit nach, sichtbar wird, geht daraus hervor, daß z. B. die Zahl, das Schema der Quantität, definiert wird: numerus est quantitas phaenomenon[1]), die Zahl ist die Möglichkeit des Sichtbarwerdens der Kategorie (bzw. Kategoriengruppe) der Quantität.

Aus der Zwölfzahl der Kategorien entsteht für Kant die Aufgabe, zwölf entsprechende Schemata aufzufinden und sie als transzendentale Zeitbestimmungen aufzuweisen. Darauf kann im einzelnen hier nicht eingegangen werden. Doch ist zu zeigen, wie die schematisierende Einbildungskraft die Grundeinheit der Subjektivität konstituiert und als solche zwischen reiner Rezeptivität und reiner Spontaneität „vermittelt".

Leider hat sich Kant nicht lange „bei einer trockenen und langweiligen Zergliederung dessen, was zu transzendentalen Schematen reiner Verstandesbegriffe überhaupt erfordert wird", „aufhalten" mögen[2]). Abgesehen von dem, was sich etwa aus der Erörterung der einzelnen Schemata gewinnen ließe, sagt er über das Wesen der transzendentalen Zeitbestimmung nur, daß sie als „vermittelnde Vorstellung" „rein (ohne alles Empirische) und doch einerseits intellektuell, andererseits sinnlich sein" muß[3]); ferner, daß sie in gar kein empirisches Bild gebracht werden kann, und daß sie ein Produkt der Einbildungskraft ist[4]). Im übrigen erörtert er nur

1) B 186. 2) B 181. 3) B 177. 4) B 181.

ihre transzendentale Funktion, nämlich den Kategorien „eine Beziehung auf Objekte, mithin Bedeutung zu verschaffen", aber sie zugleich auch auf Bedingungen der Sinnlichkeit zu restringieren. Die Kategorien können auch abgesehen von ihrer sinnlichen Bedingung betrachtet werden, haben dann aber nur eine rein formale Bedeutung[1]).

Die genauere Verdeutlichung des Wesens der transzendentalen Zeitbestimmung setzt eine Strukturanalyse der Zeit als des Jetzt voraus, die hier nicht versucht werden kann. Was aber besagt es konkret, daß die Einbildungskraft als Vermögen des Schematismus fungiert? Wird ihr diese Funktion nur aufgezwungen, weil sie nun einmal das Zwischenvermögen zwischen Rezeptivität und Spontaneität ist? Oder läßt sich die Zusammengehörigkeit von Bild und Begriff im Schema wirklich aus der Einbildungskraft verstehen? Wir sahen, daß die Einheit von Rezeptivität und Spontaneität im Wahrnehmungsbilde durch die eigentümliche Zeitlichkeit der Einbildungskraft möglich wurde. Welches ist die Zeitlichkeit des transzendentalen Schemas?

Das Schema ist Zeitbestimmung. Ist also die Zeit ein ausgebreiteter Stoff, der der bestimmenden und formenden Spontaneität vorliegt, so daß sie aus ihm konkret anschaubare Zeitgestalten schaffen kann? Keineswegs. Denn das transzendentale Schema kann ja in kein empirisches Bild gebracht werden. Die Zeit als reines Bild ist so wenig etwas ontisch Anschaubares, daß sie ontische Bilder allererst möglich macht. Sie ist als das Worauf des im Bilden liegenden Hinblicks unthematisch mit vorgestellt. Indem sie verbindbares Mannigfaltiges vorgibt, versteckt sie gleichsam sich selbst. Das reine Mannigfaltige hat die Struktur: dieses und dieses und dieses. Darin liegt die Zeit versteckt und kann daher entdeckt werden, wenn wir ausdrücklich mitsagen: jetzt dieses und jetzt dieses und jetzt dieses. Dies durch das Jetzt gegebene Dieses wird im Hinblick auf die verschiedenen Kategorien in verschiedener Weise bestimmt. Z. B. im Hinblick auf Quantität wird es bestimmt als Eins. „Jetzt und jetzt und jetzt" heißt nun: „eins und eins und eins". Der Hinblick auf Quantität bestimmt die Synthesis als Zahl, im Sinne von Zählen. Ich zähle: eins plus eins plus eins — drei. Das Jetzt, insofern es immer schon ein Dieses gibt, läßt im Zählen der Dieses als der Eins ein Quantum sehen. Wie werden aus den Dieses Eins? Wie ist Zeitbestimmung im Hinblick auf eine Kategorie möglich?

1) B 185—187.

Obwohl von Kant so nicht ausgesprochen, muß die Antwort in seinem Sinne lauten: dadurch, daß den Kategorien a priori Schemata „zum Grunde liegen", d. h. daß die Kategorien „ursprünglich" Schemata sind. Das Schema Zahl z. B. ist in gewissem Sinne „früher" als Quantität, obwohl es schon einen Hinblick auf Quantität enthält; denn das Ganze ist stets ursprünglicher als seine einzelnen Strukturmomente. Die Spontaneität hat ihren Ursprung in der Einbildungskraft. Die Einbildungskraft ist ein „notwendiges Ingredienz" des Begriffs.

Die Einbildungskraft ist aber auch ein „notwendiges Ingredienz" der Wahrnehmung. Diese beiden zunächst getrennten Phänomene, die Kant in verschiedenen Kapiteln erörtert, ohne ihren Zusammenhang zu verdeutlichen, gilt es jetzt in ihrer ursprünglichen Einheit zu sehen.

Es wurde versucht, die Einbildungskraft als die Zeitlichkeit der Wahrnehmung zu interpretieren, und zwar als die Einheit des Sich-vorweg-zu . . ., Gewesen-bei . . . und Schon-zurück-zu-anwesendem-Vorhandenen. Das letzte dieser drei Momente hat aber offenbar einen eigentümlichen Vorrang in der Zeitigung der Zeitlichkeit der Wahrnehmung als der Gegenwärtigung eines nur angeschauten Vorhandenen. Das vergangene Vorhandene interessiert nur, sofern es jetzt noch vorhanden ist, und das noch ausstehende Vorhandene ebenfalls nur, sofern es jetzt schon vorhanden ist. In diesem Gegenwärtigen eines Vorhandenen wird das begegnende Seiende zugänglich in dem, was es „zu jeder Zeit", d. h. immer ist. Daher wird in der Struktur des Gegenwärtigens gemeinhin das „analytische" Moment zuerst sichtbar, und es bedarf der besonderen Entdeckung Kants, daß diese Analysis schon eine Synthesis voraussetzt, daß die Einbildungskraft als Vermögen der Synthesis ein „notwendiges Ingredienz der Wahrnehmung selbst" ist. Im Analysieren des Angeschauten wird von den zufälligen Merkmalen abstrahiert und das „Wesentliche", das Allgemeine herausgehoben. Auch diese abstrahierende Analysis ist Funktion der Einbildungskraft, was bei Kant nicht weiter zur Geltung kommt[1]). Das θεωρεῖν hat durch sie von vornherein die Eignung, zur „abstrakten Theorie" zu werden. Dementsprechend kommt für Kants Untersuchung das Wahrnehmungsbild nur insofern in Betracht, als es theoretische Erkenntnis mitbegründet. Bild ist Exemplar, Schemabild; in ihm wird ein allgemeiner Begriff sichtbar.

1) Vgl. Handschr. Nachlaß Bd. II, Nr. 330 (= Refl. I Nr. 145); ferner Wolff, Psychol. empir. §§ 138—140 (phantasmatum divisio); Maaß, a. a. O. S. 13.

Vor aller theoretischen Einzelbetrachtung sind in diesem Begriff Möglichkeiten von Betrachtbarem einer gewissen Art erschlossen und werden schematisierend als diese Möglichkeiten in gewisser Weise schon gesehen.

Die Zeitlichkeit dieses schematisierenden, einbildenden Begreifens nun enthüllt sich als dieselbe wie die Zeitlichkeit der Wahrnehmung. Der Vorrang der Gegenwart ist jetzt ganz deutlich. Das Schema gibt die durch den Begriff umgrenzten Möglichkeiten in ihrem Zugleich. Sie werden im Jetzt in ihrer Gesamtheit überschlagen und insgesamt gegenwärtig gehalten. Das Schema gibt nur das immerseiend Vorhandene, dessen ständige Möglichkeiten der allgemeine Begriff umgrenzt. Jede dieser Möglichkeiten kann in jedem Jetzt wirklich werden; doch ob die eine oder die andere wirklich wird, ist gleichgültig, ebenso ob sie wirklich war oder wirklich sein wird. Die Schemata der Kategorien geben die Gesamtheit der Möglichkeiten des Begegnenlassens von Vorhandenem überhaupt in einem jeden Jetzt. Doch dies scheinbar reine Gegenwärtigen existiert als zeitliches nur in der Einheit von Gegenwart, Gewesenheit und Zukunft. Als Synthesis ist die schematisierende Einbildungskraft ebenso wie die schlicht wahrnehmende immer schon sich selbst vorweg und zugleich gewesen bei möglichem Anschaubaren. Der Begriff, der den Umkreis der im Schema gegebenen Möglichkeiten umgrenzt, ist je schon Vorbegriff; er kann nur angeeignet und korrigiert, aber nicht rückgängig gemacht werden. Zugleich ist er vorgreifend schon in seiner Ganzheit erfaßt; schematisierend die Möglichkeiten durchlaufend, habe ich schon ein Ende abgesehen.

All dies wird bei Kant nicht gesagt. Doch fragt es sich, ob die Einführung der Einbildungskraft als Vermögen des Schematismus nicht allein den Sinn haben kann, die dem Begriff und der Wahrnehmung gemeinsame Zeitlichkeit und dadurch den ursprünglichen und einheitlichen Grund beider zu kennzeichnen. Dadurch, daß die Kategorien als Begriffe des Verstandes, als Funktionen der Spontaneität, in der Zeitlichkeit des erkennenden Subjekts gründen, durch die auch die Wahrnehmung ihrer Möglichkeit nach bestimmt ist, können sie a priori auf Gegenstände der Sinne überhaupt „angewandt" werden. Freilich beginnt hier erst die eigentliche Aufgabe, nämlich die Zeitlichkeit des „Subjekts" grundsätzlich, und zwar ohne Einschränkung auf das in theoretischem Verhalten auf nur Vorhandenes bezogene Subjekt, zum Thema zu machen und zu zeigen, wie in ihr so etwas wie Spontaneität und Rezeptivität vorgezeichnet sein kann. Doch das ist nicht Aufgabe dieser historischen Untersuchung.

3. Abschnitt.

Die Einbildungskraft in der Kritik der ästhetischen Urteilskraft.

War schon in der Kritik der reinen Vernunft der Begriff der Einbildungskraft dunkel und zweideutig, so gilt das in vielleicht noch höherem Grade von der Einbildungskraft in der Kritik der Urteilskraft. Dort war das Problem, in dessen Zusammenhang die Einbildungskraft gehört, von vornherein als ein verhältnismäßig einheitliches faßbar. Das Auseinanderklaffen von Rezeptivität und Spontaneität forderte eine Vermittlung zwischen beiden, und hierfür scheint die Einbildungskraft geeignet. In der Kr. d. U. dagegen läßt sich zunächst gar kein rechter Ansatzpunkt gewinnen. Die Einbildungskraft tritt mit der Selbstverständlichkeit eines längst Bekannten auf und scheint keiner weiteren Erörterung zu bedürfen. Das gute Recht dieser Selbstverständlichkeit liegt offenbar darin, daß eine Untersuchung des Schönen und der Kunst jedenfalls in irgendeinem Sinne mit der Einbildungskraft zu tun haben muß. Dementsprechend kommt die Einbildungskraft nicht, wie in der Kr. d. r. V., nur hier und da in einem besonderen Zusammenhang einmal vor, sondern tritt in fast allen Partien des 1. Teils, der Kritik der ästhetischen Urteilskraft, gelegentlich oder häufig auf. Dieser äußeren Bedeutung entspricht aber nicht die phänomenale Verdeutlichung. Hinzukommt, daß die durcheinandergehenden Beziehungen zu den anderen Erkenntniskräften (Verstand, Vernunft, Urteilskraft) den Eindruck der Zerrissenheit entstehen lassen.

1. Die Einbildungskraft in der Exposition und Deduktion der ästhetischen Urteile über das Schöne.

Die Einbildungskraft erscheint zuerst im Abschnitt VII der Einleitung, „Von der ästhetischen Vorstellung der Zweckmäßigkeit der Natur". Kant hat erörtert, daß dasjenige, was im Geschmacksurteil über einen Gegenstand ausgesagt wird, keinerlei Erkenntnis des Gegenstandes enthält, sondern nur das Gefühl der Lust oder Unlust ausdrückt. Gleichwohl bezieht sich dies Gefühl auf die „subjektive formale Zweckmäßigkeit des Objekts", die als „Angemessenheit" des letzteren „zu den Erkenntnisvermögen, die in der reflektierenden Urteilskraft im Spiel sind", verstanden wird. Es muß überraschen, daß die Erkenntnisvermögen hier überhaupt eine Rolle

spielen. Und zwar sind es ihrer zwei, die Einbildungskraft und der Verstand. Der Verstand ist das „Vermögen der Begriffe", die Einbildungskraft das „Vermögen der Anschauungen a priori", das hier nicht die Herstellung von Bildern zum Zwecke der Erkenntnis, sondern die Auffassung (apprehensio) der bloßen Form eines Gegenstandes der Anschauung zu leisten hat. Die „Angemessenheit" des Objekts zu den Erkenntnisvermögen findet dann statt, wenn beide Erkenntnisvermögen durch die Vorstellung des Objekts „unabsichtlich in Einstimmung versetzt" werden und „dadurch ein Gefühl der Lust erweckt wird" [1]).

Schon hier ließe sich eine Fülle von Fragen anknüpfen. Was sollen hier die Erkenntnisvermögen? Wie ist die Einstimmung von Einbildungskraft und Verstand zu denken? Wie „vergleicht" die Urteilskraft die Anschauung der Form des Objekts „mit ihrem Vermögen, Anschauungen auf Begriffe zu beziehen"? Was heißt überhaupt „Form des Objekts"? Und was „Angemessenheit" des Objekts zu den Erkenntnisvermögen?

Wir gehen über zum 1. Abschnitt der Kritik der ästhetischen Urteilskraft, der Analytik der ästhetischen Urteilskraft und deren 1. Buch, der Analytik des Schönen. Gleich im ersten Satz begegnet die Einbildungskraft. Kant betont wieder, daß das Geschmacksurteil kein Erkenntnisurteil ist. Die Vorstellung wird nicht durch den Verstand auf das Objekt zur Erkenntnis, sondern durch die Einbildungskraft (vielleicht mit dem Verstande verbunden) auf das Subjekt und das Gefühl der Lust und Unlust bezogen. Das Geschmacksurteil ist nicht logisch, sondern ästhetisch, und zwar wird „ästhetisch" als subjektiv verstanden. Das Gefühl der Lust und Unlust gibt gar nichts Objektives, sondern in ihm fühlt das Subjekt sich selbst, „wie es durch die Vorstellung affiziert wird"; es wird bezeichnet als „Lebensgefühl" des Subjekts [2]). Welche Beziehung hat die Einbildungskraft zum Gefühl der Lust und Unlust? Warum wird das subjektive Gefühl als ästhetisch bezeichnet? Wenn das Geschmacksurteil nichts am Objekt namhaft macht, wieso hat es dann überhaupt ein „Objekt"? Wast ist dies „Objekt des Wohlgefallens" [3])?

Im § 9, von dem Kant sagt, er sei „der Schlüssel zur Kritik des Geschmacks und daher aller Aufmerksamkeit würdig" [4]), wird deutlicher, warum Kant die Erkenntnisvermögen überhaupt einführt.

---

1) S. 27. (Zitiert nach der Ausgabe von K. Vorländer, 6. Aufl., Leipzig 1924, Phil. Bibl. Bd. 39.)

2) § 1, S. 39 f. Vgl. Starke S. 149. 3) S. 43. 4) S. 55.

Er hat die Allgemeingültigkeit des Geschmacksurteils herausgestellt. Weil aber „Erkenntnis, als Bestimmung des Objekts, womit gegebene Vorstellungen (in welchem Subjekte es auch sei) zusammenstimmen sollen, die einzige Vorstellungsart ist, die für jedermann gilt", müssen die Erkenntnisvermögen am Geschmacksurteil beteiligt sein; und wenn nicht insofern, als sie objektive Erkenntnis geben, so doch in ihrem freien, aber harmonischen Spiel. Welche Erkenntniskräfte es sind, wird nicht aus dem Wesen des „Geschmacksurteils" oder des Schönen gewonnen, sondern — aus der Kr. d. r. V. „Nun gehören zu einer Vorstellung, wodurch ein Gegenstand gegeben wird, damit überhaupt daraus Erkenntnis werde, Einbildungskraft für die Zusammensetzung des Mannigfaltigen der Anschauung, und Verstand für die Einheit des Begriffs, der die Vorstellungen vereinigt. Dieser Zustand eines freien Spiels der Erkenntnisvermögen, bei einer Vorstellung, wodurch ein Gegenstand gegeben wird, muß sich allgemein mitteilen lassen"[1]). Dieser Schluß von der Allgemeingültigkeit des Geschmacksurteils auf die Beteiligung der Erkenntnisvermögen wird so freilich von Kant nicht gezogen, oder doch ist er nur gleichsam die Probe aufs Exempel. Daß das Geschmacksurteil, obwohl kein Erkenntnisurteil, gleichwohl ein Urteil ist und ebenso das „Objekt des Wohlgefallens", mag auch an ihm nichts Objektives erkannt werden, doch ein Objekt und als solches nur durch die reine Form des Verstandes möglich ist, wird von Kant gar nicht erst diskutiert.

Ebensowenig wird erörtert, ob die Weise, wie wir uns der „wechselseitigen subjektiven Übereinstimmung der Erkenntniskräfte unter einander im Geschmacksurteile bewußt werden", eine Empfindung des inneren Sinnes von derselben Art ist, wie sie in der Kr. d. r. V. als Stoff möglicher Erkenntnis zum Grunde liegt; Kant beschäftigt sich nur mit der Frage, ob sie ästhetisch oder intellektuell sei, und behauptet das erstere. Es gibt für ihn nur diese beiden Möglichkeiten; wenn das Geschmacksurteil von Begriffen unabhängig ist, so muß sich die subjektive Einstimmung der Erkenntniskräfte eben „durch Empfindung kenntlich machen"[2]). Hieran zeigt sich, daß Kants ständige Abgrenzung des Geschmacksurteils gegen das Erkenntnisurteil keine prinzipielle ist. Es gelingt ihm nicht, von dem Ansatz der Kr. d. r. V. grundsätzlich abzukommen, wonach „Subjekt" stets dasjenige ist, was in theoretischer Verhaltung nur Vorhandenes erkennt. Das Bewußtsein von der Wirkung, die „im erleichterten

1) S. 56. Vgl. auch S. 80 f. 2) S. 57.

Spiele beider durch wechselseitige Zusammenstimmung belebten Gemütskräfte (der Einbildungskraft und des Verstandes)“ [1]) auf das Subjekt ausgeübt wird, ist eine „Empfindung“, die dann ein „Gefühl der Lust“ „zur Folge hat“. Die Einheit des empfindenden und fühlenden Subjekts ist nicht sichtbar. Wiederum ist dies keine bloß zufällige „psychologische“ Unklarheit. Sie wäre dann Kant kaum verborgen geblieben. Unsere Aufgabe ist auch jetzt wieder nicht billige Kritik, sondern Interpretation des Kantschen Textes in Richtung auf die Sachen selbst, die er gleichwohl irgendwie gesehen und aufzuzeigen versucht hat.

In dem, was Kant hier als „Empfindung“ auslegt, liegt ursprünglich schon das „Lebensgefühl“ und kommt nicht erst nachträglich hinzu. Die Belebung des Gemüts wird nicht erst in der Empfindung als vorhanden festgestellt und dann gefühlsmäßig begrüßt. Das Gefühl der Lust kann nicht, wie in § 9, zum Begleitphänomen einer Empfindung degradiert werden. Darum heißt es in § 12: „Das Bewußtsein der bloß formalen Zweckmäßigkeit im Spiele der Erkenntniskräfte des Subjekts, bei einer Vorstellung, wodurch ein Gegenstand gegeben wird, ist die Lust selbst.“ Diese Lust hat die „Kausalität“ in sich, „den Zustand der Vorstellung selbst und die Beschäftigung der Erkenntniskräfte ohne weitere Absicht zu *erhalten*. Wir *weilen* bei der Betrachtung des Schönen, weil diese Betrachtung sich selbst stärkt und reproduziert; welches derjenigen Verweilung analogisch (aber doch mit ihr nicht einerlei) ist, da ein Reiz in der Vorstellung des Gegenstandes die Aufmerksamkeit wiederholentlich erweckt, wobei das Gemüt passiv ist“ [2]).

In solchen Sätzen kommt das von Kant gesehene Phänomen selbst zur Geltung. Das Charakteristische dieses Betrachtens wird aus seiner eigentümlichen *Zeitlichkeit* bestimmt, die Kant aber nicht zum Thema macht. Und die Frage nach dem Verhältnis von Gefühl und Empfindung des inneren Sinnes, die hier brennend werden müßte, wird kaum berührt. Beide werden als nur ästhetisch zum Verstande, dem intellektuellen Vermögen, in Gegensatz gebracht, aber unter sich nicht deutlich unterschieden. „Das Urteil heißt auch eben darum ästhetisch, weil der Bestimmungsgrund desselben kein Begriff, sondern das Gefühl (des inneren Sinns) jener Einhelligkeit im Spiele der Gemütskräfte ist, sofern sie nur empfunden werden kann“ [3]). Vielleicht ist es in der Tat richtig, daß die „Empfindung“ als Gefühl verstanden wird, es muß dann aber auch in deutlicher

1) S. 57. 2) S. 61. 3) § 15, S. 68.

Abgrenzung gegen die theoretische Empfindung geschehen. Kant scheint daran gar kein Interesse zu haben; es kommt ihm nur darauf an, die Allgemeingültigkeit des ästhetischen Urteils in ihrer Möglichkeit aufzuklären. Er fragt nicht, ob das Verhalten zum Schönen ursprünglich überhaupt ein Urteilen ist.

Auch Kants Idee eines Gemeinsinns[1]), die schon hier berührt werden möge, ist durch diese verengte Fragestellung bestimmt und führt uns daher kaum weiter. Der Gemütszustand, in dem die Erkenntniskräfte in Einstimmung sind, muß irgendwie nicht nur zugänglich, sondern auch allgemein mitteilbar sein. „Diese Stimmung der Erkenntniskräfte hat, nach Verschiedenheit der Objekte, die gegeben werden, eine verschiedene Proportion. Gleichwohl aber muß es eine geben, in welcher dieses innere Verhältnis zur Belebung (einer durch die andere) die zuträglichste für beide Gemütskräfte in Absicht auf Erkenntnis (gegebener Gegenstände) überhaupt ist; und diese Stimmung kann nicht anders als durch das Gefühl (nicht nach Begriffen) bestimmt werden. Da ... die allgemeine Mitteilbarkeit eines Gefühls aber einen Gemeinsinn voraussetzt: so wird dieser mit Grunde angenommen werden können“[2]). Auch hier wird das Wesen von „Sinn“ und „Gefühl“ nicht geklärt. Die Orientierung an dem Problem der allgemeinen Mitteilbarkeit verhindert die vorher zu stellende Frage nach der Weise des Zugangs zu dergleichen wie „Stimmungen“ des Gemüts überhaupt, und nach der Seinsart der „Gegenstände“, mit deren Anschauung solche Gefühle „verbunden“ sind.

An dem Problem der Allgemeingültigkeit des ästhetischen Urteils ist nun auch die wichtige Erörterung über das Ideal der Schönheit orientiert[3]). Da das Urteil ästhetisch ist, läßt sich kein objektives Kriterium des Schönen durch bestimmte Begriffe angeben. Gleichwohl muß es ein Kriterium geben; sonst könnte das Urteil keine Allgemeingültigkeit beanspruchen. Doch muß dies Kriterium notwendig selbst ästhetisch sein. Es ist „das höchste Muster, das Urbild des Geschmacks“[4]). Dieses ist ästhetisch; denn wäre es intellektuell, so würde aus ihm eine allgemeine Regel abzuziehen sein, die ein begriffliches Kriterium des Schönen angäbe, was nicht möglich ist. Wie aber gibt es dann dem Geschmacksurteil Allgemeingültigkeit? Dadurch, daß es Darstellung einer Vernunftidee ist, und zwar der unbestimmten Vernunftidee von einem Maximum. Die vor-

1) §§ 20—22, S. 79—82.
2) § 21, S. 80 f.
3) § 17, S. 72—77.
4) S. 73.

stellende Darstellung einer Vernunftidee heißt Ideal. Darstellung bedeutet Versinnlichung, Herstellung eines sinnlichen Anblicks für etwas. Eine Vernunftidee ist nie vollkommen darstellbar. Wir können nach ihrer Darstellung nur streben, wir sind nie in ihrem Besitze. „Das Vermögen der Darstellung aber ist die Einbildungskraft“ [1]). Das Urbild des Geschmacks ist also ein Ideal der Einbildungskraft. Die Einbildungskraft trachtet nach der Gewinnung des Ideals der Schönheit. Wohinein aber soll sie die Vernunftidee bilden? Zeichnet die Vernunftidee selbst dies Wohinein irgendwie vor? „Wie gelangen wir nun zu einem solchen Ideale der Schönheit? A priori oder empirisch? Imgleichen: welche Gattung des Schönen ist eines Ideals fähig?“ [2])

Wir müssen versuchen, Kants Gedankengang zu folgen, auch wenn es uns nicht gelingt, das in seinen Aufstellungen Enthaltene wirklich zu phänomenaler Gegebenheit zu bringen. Auch ohne uns zunächst über seinen „Sitz im Leben“, seinen existenzialen Ort Klarheit verschaffen zu können, haben wir das, was Kant das Ideal der Schönheit nennt, zu verdeutlichen.

Dasjenige Schöne, das als Ideal vorgestellt werden kann, das also eine Vernunftidee in irgendeinem Sinne anschauen läßt, kann nicht Objekt eines reinen, sondern nur eines z. T. intellektuierten Geschmacksurteils sein; denn seine Schönheit ist „keine vage, sondern durch einen Begriff von objektiver Zweckmäßigkeit fixierte Schönheit“. Ein Hinblick auf ein Ideal kann nur dann Bestimmungsgrund der Beurteilung eines Gegenstandes sein, wenn dem Gegenstande a priori durch eine Vernunftidee ein bestimmter Zweck gesetzt ist. Ein solcher Gegenstand aber ist nur der Mensch selbst. Denn er hat „den Zweck seiner Existenz in sich selbst“. Andere Gegenstände haben entweder gar keinen Zweck, z. B. Blumen, oder sie bekommen ihn erst durch den Menschen, z. B. Häuser. Die Schönheit, die Blumen haben können, ist daher vage und kann, da sie an keinen Zweck, dem sie nicht zuwider sein darf, gebunden ist, sehr mannigfaltigen Formen zukommen; es besteht kein allgemeingültiger, durch Vernunft vorgeschriebener Grund, weshalb die Schönheit der einen Blume der einer anderen vorzuziehen wäre. Daher läßt sich ein Ideal schöner Blumen nicht denken. Die Schönheit eines Hauses ist zwar weniger frei; doch ist die Mannigfaltigkeit von Zwecken, die einem Hause gesetzt werden können, nicht so eng umgrenzt und keiner der möglichen Zwecke so aus-

1) S. 73. 2) S. 73.

gezeichnet, daß sich das Ideal eines schönen Hauses allgemeingültig aufstellen ließe. Hat dagegen der Mensch einen ganz bestimmten intelligiblen Zweck, den er sich durch Vernunft selbst bestimmt, so ist durch diesen seine mögliche Schönheit in ganz bestimmter Weise fixiert. Je mehr die Schönheit eines Menschen mit diesem Zwecke seiner Menschheit harmoniert, indem sie den letzteren sinnlich darstellt, um so näher kommt diese Schönheit dem Ideal des schönen Menschen. Das Ideal des schönen Menschen ist daher für Kant das einzige mögliche Ideal der Schönheit überhaupt[1]).

„Hierzu gehören aber zwei Stücke: erstlich die ästhetische Normalidee, welche eine einzelne Anschauung (der Einbildungskraft) ist, die das Richtmaß seiner Beurteilung, als eines zu einer besonderen Tierspezies gehörigen Dinges, vorstellt; zweitens die Vernunftidee, welche die Zwecke der Menschheit, sofern sie nicht sinnlich vorgestellt werden können, zum Prinzip der Beurteilung einer Gestalt macht, durch welche, als ihre Wirkung in der Erscheinung, sich jene offenbaren“[2]). Dieser Satz macht die Problematik der Kantschen Lehre vom Schönen sehr deutlich. Er zeigt, daß das Schöne, das „Objekt des Wohlgefallens“, in der Tat als ein vorhandenes „Ding“ interpretiert wird, wie es Gegenstand der theoretischen Betrachtung wird (hier der Zoologie), doch so, daß darin, wenn es ästhetisch beurteilt wird, Vernunftideen in nicht weiter erklärbarer Weise sich versinnlichen, bzw. gefühlsmäßig zugänglich werden.

Die ästhetische Normalidee, die an sich betrachtet gar nichts mit Schönheit und Kunst zu tun hat, gilt als ein Produkt der Einbildungskraft. Sie ist aber nicht mit dem Schema der Einbildungskraft zu verwechseln; sie ist nicht Schema, sondern Bild, wenngleich eine Art Bild, die sich dem Schema in gewisser Weise nähert. Sie ist ein konstruiertes, durchschnittliches Bild, wie es als Muster konkret dargestellt werden kann. Als ästhetischer Idee fehlt ihr der in gewissem Sinne intellektuelle Charakter des Schemas; auf einen zugehörigen Begriff wird gar nicht reflektiert.

Kant zeigt ein auffälliges Interesse für das empirische Zustandekommen dieser Normalidee und versucht dafür eine ausführliche „psychologische Erklärung“. Das Unbegreifliche ist ihm, wie die Einbildungskraft Bilder und Gestalten, vielleicht nach langer Zeit, zu reproduzieren und aus ihnen zum Zwecke der Vergleichung ein Mittleres herauszubekommen weiß, das dann allen zum gemeinschaft-

1) S. 73 f. 2) S. 74.

lichen Maße dient. Das Problem entsteht für Kant dadurch, daß er die „Bilder" als etwas, „wenngleich nicht hinreichend zum Bewußtsein", in der Seele Vorhandenes interpretieren muß. Die Entstehung eines Normalbildes erklärt er dann nach Analogie des Verfahrens der Statistiker, wenn sie eine Durchschnittsgröße bestimmen wollen. Die Einbildungskraft läßt etwa die Bilder von tausend einmal gesehenen Mannspersonen, die unbewußt im Gemüt aufbewahrt sind, aufeinanderfallen, und wo gleichsam die meisten Umrißlinien sich decken, da wird die mittlere Größe kenntlich. Oder die Einbildungskraft könnte auch die tausend Höhen, Breiten usw. addieren und die Summe durch tausend dividieren. Jedoch denkt Kant es sich so, daß die Einbildungskraft ihr Ziel „durch einen dynamischen Effekt" erreicht, „der aus der vielfältigen Auffassung solcher Gestalten auf das Organ des inneren Sinnes entspringt" [1]). Dergleichen Erklärungen muten uns recht primitiv an. Sie sind für den Zusammenhang unwesentlich und nur insofern von Interesse, als sie zeigen, auf welche Schwierigkeiten man stoßen kann, wenn man das „Subjekt" und die „Gemütskräfte" als etwas nur Vorhandenes interpretiert.

Man wird fragen, warum die Normalidee überhaupt eingeführt wird, und was Durchschnittlichkeit mit Schönheit zu tun hat. Schönheit ist für Kant allgemeingültig b e u r t e i l t e Schönheit. Beurteilung aber ist nur mit Hilfe einer a priori m ö g l i c h e n Normalidee überhaupt möglich. Die konkrete Normalidee ist zwar von den Proportionen, die die Erfahrung bietet, abgeleitet; aber diese Proportionen an sich geben noch nichts dergleichen wie eine R e g e l der Beurteilung. Erst durch die Normalidee werden Regeln der Beurteilung möglich. Die Beurteilung eines Gegenstandes enthält einen Hinblick auf „das zwischen allen einzelnen, auf mancherlei Weise verschiedenen Anschauungen der Individuen schwebende Bild für die ganze Gattung, welches die Natur zum Urbilde ihrer Erzeugungen in derselben Spezies unterlegte, aber in keinem Einzelnen völlig erreicht zu haben scheint" [2]). Die Einführung der Normalidee zeigt, daß bei Kant alles Seiende, das als schön beurteilt werden kann, stillschweigend verstanden wird als etwas, was nach einem Urbilde hergestellt ist. Schönheit ist etwas an einem Hergestellten Vorfindliches. Das hergestellte, geschaffene Seiende der Natur, das Vorhandene, ist selbstverständlich auch dann schon gesetzt, wenn nicht von dem vorhandenen Objekt der naturwissenschaftlichen Erkenntnis, sondern von dem „Objekt des Wohlgefallens"

1) S. 75 f. 2) S. 76.

gehandelt wird. Ferner ist gleichgültig, ob von dem Schönen der Natur oder dem der Kunst die Rede ist. Beides wird von vornherein als schöner „Gegenstand" in diesem verengten Sinne verstanden. Wie dieser Gegenstand, außer seiner dem Urbild mehr oder minder angemessenen perfectio, auch noch schön sein könne, muß dunkel bleiben, da das Wesen von „Gegenstand" nicht primär in Absicht auf mögliches „Schönfinden" umgrenzt wird[1]). Das Verhältnis der Schönheit zu der an der Normalidee beurteilbaren perfectio des Gegenstandes kann denn auch von Kant nur dahin bestimmt werden, daß die letztere der ersteren „nicht widerspricht". Die Normalidee an sich ist noch nicht das Urbild der Schönheit, „sondern nur die Form, welche die unnachläßliche Bedingung aller Schönheit ausmacht, mithin bloß die Richtigkeit in Darstellung der Gattung"[2]).

Die Erörterung über die Normalidee macht den Ort der Einbildungskraft in der Ontologie des Vorhandenen deutlich. Das Vorhandene ist „von der Natur Erzeugtes", Hergestelltes. Herstellung ist nur möglich im Hinblick auf ein Vorbild. So stellt sich der Handwerker in der Einbildung das Aussehen eines Seienden vor, das er herstellen will, z. B. der Tischler das eines Tisches. Diese Hinblicknahme auf die „Form", die perfectio des Tisches macht die angemessene Bearbeitung des „Materials" möglich, z. B. des Holzes. In das Material wird das Vorbild bzw. Urbild gleichsam „hineingebildet". Der fertige Tisch wird dann als ein nunmehr Vorhandenes aus der Bearbeitung entlassen. Diese Struktur des Vorhandenen ist bei Kant selbstverständlich überall vorausgesetzt, wo er überhaupt von Seiendem handelt; auch das „Objekt des Wohlgefallens" ist in seiner Struktur als Vorhandenes bestimmt. Der schöne Gegenstand wird durch die Einbildungskraft „dargestellt"; ob die „Darstellung" auch zu „künstlerischer Darstellung", d. h. zur Herstellung durch den Künstler führt, bleibt dabei offen. Freilich ist das Eigentümliche des Hinblicks der Einbildungskraft auf die „Form" bei Kant gänzlich verwischt. Auf den Kantschen Begriff der „Form des Gegenstandes" werden wir ausführlich zurückkommen.

Die Einbildungskraft hat nun aber in der Vorstellung des Ideals der Schönheit nicht nur die Funktion des Hinblicks auf die Normalidee. Außer der Normalidee enthält das Ideal der Schönheit noch die in ihm versinnlichte Vernunftidee. Der schöne Gegenstand

1) Raymund Schmidt, a. a. O. S. 1: „Der schöne Gegenstand ist eine besondere Form des Gegenstandes überhaupt."

2) S. 76.

ist als solcher mehr als ein vorhandenes Ding. Zu einem solchen „Mehr" muß Kant notwendig gelangen, wenn er den schönen Gegenstand überhaupt als etwas Vorhandenes ansetzt. Die Einbildungskraft gilt jetzt als das Vermögen, den Vernunftideen eine gewisse Versinnlichung zu verschaffen. „Der sichtbare Ausdruck sittlicher Ideen, die den Menschen innerlich beherrschen, kann zwar nur aus der Erfahrung genommen werden; aber ihre Verbindung mit allem dem, was unsere Vernunft mit dem Sittlich-Guten in der Idee der höchsten Zweckmäßigkeit verknüpft, die Seelengüte oder Reinigkeit oder Stärke oder Ruhe usw. in körperlicher Äußerung (als Wirkung des Inneren) gleichsam sichtbar zu machen: dazu gehören reine Ideen der Vernunft und große Macht der Einbildungskraft in demjenigen vereinigt, welcher sie nur beurteilen, viel mehr noch, wer sie darstellen will"[1]). Von dergleichen wie „Macht" zu reden hat bei der Einbildungskraft, die als Erkenntnisvermögen lediglich Vorhandenes bildet, keinen Sinn. Freilich ist die Einbildungskraft, die zur Versinnlichung von Vernunftideen das Ideal des Schönen hervorbringt, auch nicht ohne weiteres identisch mit der, die in einem reinen ästhetischen Urteil mitbeschäftigt ist. Zu beachten ist, daß die Funktion der Einbildungskraft als Sichtbarmachen nicht sowohl der Vernunftideen selbst — diese sind ja grundsätzlich nicht „darstellbar" — als vielmehr der „Verbindung" zwischen ihnen und den sichtbaren Gegenständen verstanden wird. Im Bilden eines sichtbaren Gegenstandes vollzieht die Einbildungskraft die Synthesis zwischen diesem und einer Idee der Vernunft. Dabei ist sich das Subjekt seiner Macht bewußt, „durch Vernunft seine Zwecke selbst bestimmen" zu können[2]).

Wenn aber im Ideal der Schönheit nicht reine, sondern „intellektuierte" Schönheit vorgestellt wird, wie kann es dann als Ideal der Schönheit überhaupt gelten? Wenn in ihm ein ganz bestimmter Gegenstand, nämlich ein Mensch, vorgestellt ist, wie kann es dann Beziehung auf Urteile über die Schönheit anderer Gegenstände haben und diesen Allgemeingültigkeit verschaffen? Gibt es eine mögliche Weise des Hinblicks auf das Ideal der Schönheit, die nach ihm die Beurteilung der Formen uns vorgegebener Gegenstände der Anschauung überhaupt mit Bezug auf das Gefühl der Lust oder Unlust ermöglicht? Und wenn ein solcher Hinblick auf das Ideal der Schönheit Bestimmungsgrund des ästhetischen Urteils sein kann, wie verhält er sich dann zu dem Gefühl der zweckmäßigen Einstimmung

1) S. 77. 2) S. 74.

der Gemütskräfte, das früher als dieser Bestimmungsgrund bezeichnet wurde?

Oder ist vielleicht in gewissem Sinne alle Schönheit nicht „rein", sondern irgendwie auf den Menschen bezogen? Der Mensch ist nach Kant dasjenige, was „den Zweck seiner Existenz in sich selbst hat". Dieser Zweck wird als Vernunftzweck verstanden, den der Mensch als freies Wesen sich selbst bestimmt. Von diesem ursprünglichen Zweck her werden erst alle besonderen Zwecke möglich. Also regelt sich auch eine mögliche zweckmäßige Einstimmung der Erkenntniskräfte aus dem ursprünglichen Zweck, der mit der Existenz des Menschen schon gesetzt ist. Die Empfindung bzw. das Gefühl dieser Einstimmung der Erkenntniskräfte im Anschauen eines Gegenstandes macht also in gewisser Weise die Vernunftidee, die dem Menschen seinen Zweck bestimmt, sichtbar; oder besser — so können wir auch jetzt wieder sagen —: dies Gefühl ist die Synthesis, die den angeschauten Gegenstand in irgendeiner Weise mit der Vernunftidee in Beziehung bringt und dadurch das Objekt als „schön", als „Objekt des Wohlgefallens" konstituiert. In der Darstellung des Ideals der Schönheit wurde diese Synthesis durch die Einbildungskraft vollzogen. Im „ästhetischen Urteil" überhaupt ist die Einbildungskraft das Vermögen der Apprehension, doch so, daß sie die bloße Form des Gegenstandes der Anschauung auf das Subjekt und das Gefühl der Lust und Unlust „bezieht". Dies bleibt auch jetzt noch unklar; doch liegt unbestreitbar ein innerer Zusammenhang zwischen der Exposition des ästhetischen Urteils überhaupt und der Erörterung über das Ideal der Schönheit vor, den aufzuzeigen Kant freilich unterlassen hat. Nur so kann sich seine These, daß das Ideal des schönen Menschen das Ideal der Schönheit überhaupt sei, rechtfertigen.

Wie aber ist dann die Weise des Hinblicks auf dies Ideal, sofern ein solcher einem jeden ästhetischen Urteil schon zugrundeliegt, näher zu bestimmen? Jedenfalls ist der Hinblick kein thematischer; eine Rose als schöne anschauend, stellen wir nicht in derselben Weise auch das Ideal der Schönheit vor, mit dem sich ja die Rose auch gar nicht vergleichen ließe. Aber der Hinblick auf das Ideal der Schönheit ist auch überhaupt kein Betrachten, und sei es noch so unthematisch. Was wird denn in ihm eigentlich zugänglich? Offenbar gibt Kants Erörterung des Ideals der Schönheit trotz ihrer Ausführlichkeit keine genügende Vorbereitung für die Beantwortung dieser Frage. Wie kann denn überhaupt etwas zugänglich werden, wenn nicht in theoretischem Betrachten? Enthält die Vorstellung dieses

Ideals ein bloßes „Gefühl"? Aber wird nicht in ihm gleichwohl etwas, nämlich die Gestalt eines Menschen, in irgendeinem Sinne anschaulich gegeben? Wiederum kommt es nicht auf die Gestalt als solche an, sondern auf die Idee, die in ihr sichtbar zu werden drängt. Oder ist es gar überhaupt schon verfehlt, wenn nach dem Wasgehalt des im Entwurf dieses Ideals Gemeinten gefragt wird? Gewiß aber ist die Aufrichtung eines so konkreten Ideals bei Kant der Index dafür, daß sein Begriff des Schönen keineswegs so formal ist, wie es zunächst den Anschein hat, daß vielmehr eine ganz bestimmte Idee von Schönheit immer schon zugrundeliegt. Wo hat überhaupt ein Ideal der Schönheit seinen existenzialen Ort? Was besagt Schönheit existenzial? Wir müssen diese Fragen als Fragen stehenlassen.

Die Besprechung der Einbildungskraft in der „Allgemeinen Anmerkung zum ersten Abschnitte der Analytik"[1]) können wir für die spätere Erörterung einiger Grundbegriffe der Lehre vom Schönen aufsparen. Es folgt dann die Analytik des Erhabenen. Diese gibt sich im Ganzen der Kritik der ästhetischen Urteilskraft als ein Exkurs innerhalb der Untersuchung der apriorischen Prinzipien des Schönen. Zwar kann von ihr aus auch auf die Lehre vom Schönen ein neues Licht fallen, doch steht sie nicht in unmittelbarem Zusammenhang mit der Deduktion der reinen ästhetischen Urteile[2]), über die wir darum schon hier eine Bemerkung anschließen können.

Über die Einbildungskraft erfahren wir in der Deduktion nichts wesentlich Neues[3]). Wir haben in diesem Zusammenhang auch nicht die Lösung zu diskutieren, die Kant für die Frage nach der Allgemeingültigkeit des Schönen findet. Doch ist es notwendig, die Absicht dieser Deduktion etwas näher zu bestimmen. Dem ästhetischen Urteil über das Schöne liegt das Gefühl der zweckmäßigen Zusammenstimmung der Erkenntnisvermögen, Einbildungskraft und Verstand, zum Grunde. Da diese als die subjektiven Bedingungen von Erkenntnis überhaupt bei allen Menschen vorauszusetzen sind, kann auch das Gefühl ihrer zweckmäßigen Einstimmung in der Vorstellung eines Gegenstandes jedermann mit Recht angesonnen werden[4]). Aber muß man dagegen nicht einwenden, daß doch das Gefühl der Einstimmung der Erkenntnisvermögen intersubjektiv schwanken könne, gemäß der Mannigfaltigkeit der Weisen, in denen das Spiel der Einbildungskraft empirisch sich betätigen kann? Muß die Freiheit der mit dem Verstande zusammenstimmenden Einbildungskraft nicht

1) S. 82—86. 2) §§ 30—38, S. 128—142.
3) Der Paragraph 35 ist später mit zu besprechen. 4) § 38, S. 140.

gewahrt bleiben? Und gefallen dem einen nicht diese, dem anderen jene Formen? Kant hat an diesen empirischen Verschiedenheiten kein Interesse, denn seine Untersuchung ist nicht psychologisch. Seine Absicht geht vielmehr, freilich unausdrücklich, auf eine Ontologie des Daseins, das in der Welt des Schönen existiert. Zu diesem Dasein gehört die Möglichkeit des freien Spiels der Einbildungskraft. Und zwar muß diese Möglichkeit als eine ganz bestimmte durch die ontologische Struktur des Daseins überhaupt vorgezeichnet sein. Demgemäß ist die Freiheit, die dem Spiel der Einbildungskraft gelassen ist, ebenfalls eine bestimmte. Die nähere Bestimmung dessen, wozu das einbildende Dasein Freiheit hat, kann nur durch eine thematische Ontologie des Daseins gewonnen werden. Vielleicht läßt sich der Kantsche Gedanke, daß es ein Ideal der Schönheit gibt, in seinem Ansatz, wenn auch nicht in seiner Durchführung, verstehen als ein Versuch, die scheinbar indifferente Freiheit der Einbildungskraft in gewisser Weise zu bestimmen und ihr ihren ontologischen Ort anzuweisen. Wenn es dem Dasein, im Unterschied von den vorhandenen Dingen der Natur, insofern es ist, wesenhaft um dies sein eigenes Sein und Sein-können geht, dann muß es auch dem Einbilden schöner Formen, als einer Verhaltung des Daseins, darum zu tun sein, seine eigene Möglichkeit zu ergreifen. Der Hinblick auf das Ideal der Schönheit läßt sich vielleicht als die Weise dieses Selbstentwurfs des einbildenden Daseins auf seine eigene Möglichkeit interpretieren. Ist so das freie Spiel der Einbildungskraft in ganz bestimmter Weise ausgerichtet, und kann es nur auf Grund dieser primären Ausrichtung als „zwecklos" und deshalb auch in seinen empirischen, intersubjektiv verschiedenen Formen beliebig bestimmt werden, so ist diese Beliebigkeit kein Hinderungsgrund mehr dafür, daß die Schönheit eines bestimmten Schönen für jedermann Schönheit ist. Denn das zweckloseste und beliebigste Spiel der Einbildungskraft enthält immer noch eine Ausrichtung auf das Umwillen dieser Zwecklosigkeit und verleiht dadurch der Schönheit das ihr eigentümliche „Allgemein-Menschliche". Nichts anderes aber kann mit dem Anspruch des „ästhetischen Urteils" auf Allgemeingültigkeit gemeint sein.

2. Die Einbildungskraft in der Exposition der ästhetischen Urteile über das Erhabene.

Die Deduktion der ästhetischen Urteile legt es nahe, das Grundthema der Kritik der ästhetischen Urteilskraft als Auflösung des Problems der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori als ästhe-

tischer Urteile zu verstehen. Diese Fassung des Problems würde aber den in der Tat bestehenden Zusammenhang mit der Fragestellung der Kr. d. r. V. zu äußerlich nehmen und übersehen, daß das Verhalten zum Schönen nicht notwendig und vor allem nicht primär ein Urteilen ist. Aber auch das von Kant selbst phänomenologisch Aufgewiesene ist zu mannigfaltig, als daß es sich dieser einseitigen Problemstellung unterordnete. Dies ist besonders deutlich da, wo die ausschließliche Orientierung an der Möglichkeit des Geschmacksurteils zunächst weniger in den Vordergrund tritt: in der Analytik des Erhabenen. Die ästhetischen Urteile über Erhabenes bedürfen nämlich nach Kant keiner Deduktion; ihre Exposition genügt, um ihre Rechtmäßigkeit und Allgemeingültigkeit herauszustellen. Der Grund ist, daß sie sich (nach Kant) nicht, wie die Urteile über Schönes, auf Gegenstände der Natur, sondern eigentlich nur auf das, was dem Gemütszustand des Subjekts zugrundeliegt, beziehen[1]). Dadurch gerät die Analytik des Erhabenen zwar einerseits gegenüber dem zentralen Gedankengang der Kritik der ästhetischen Urteilskraft in eine gewisse Isolierung; doch gewinnt sie andererseits auch, indem so eine unbekümmertere phänomenologische Analyse möglich wird.

Das tritt gleich zu Anfang hervor, wo das Erhabene vom Schönen unterschieden wird. Gemeinsam ist beiden, daß das Wohlgefallen sowohl von dem Materialen der Empfindung als auch von bestimmten Begriffen unabhängig und „an die bloße Darstellung oder das Vermögen derselben geknüpft ist“[2]), d. h. an die Einbildungskraft, deren zentrale Stellung jetzt deutlicher wird. Zunächst war die Einbildungskraft nur als eine der beiden Erkenntniskräfte erschienen, auf deren Einstimmung sich das ästhetische Urteil bezieht, nämlich Einbildungskraft und Verstand, doch so, daß „der Verstand der Einbildungskraft, und nicht diese jenem zu Diensten ist“[3]). Die Verkoppelung mit dem Verstande ließ die Einbildungskraft wesentlich als Erkenntnisvermögen überhaupt zur Geltung kommen, und ihre besondere Funktion der „Darstellung“ wurde, abgesehen von der Erörterung über das Ideal der Schönheit, nicht weiter expliziert. Die in dem genannten Abschnitt daneben schon hervortretende Beziehung zur Vernunft wird jetzt ausdrücklich zum Thema. Scheinbar kommt dadurch die Einbildungskraft gerade in eine untergeordnete Stellung, da sie ja der Vernunft dient und nicht, wie in Darstellung des Schönen, vom Verstande bedient wird. Doch wird sie dadurch zugleich ihres Charakters als Erkenntniskraft bis zu einem gewissen

1) § 30, S. 128 f. 2) § 23, S. 87. 3) S. 84.

Grade beraubt und wird so in ihrer eigentlichen Bedeutung für die Ontologie des Schönen und Erhabenen deutlicher sichtbar.

Das Gefühl, das das Urteil über Schönheit bestimmt, war als „Lebensgefühl" charakterisiert worden. In Abhebung gegen die Stimmung, in der Gegenstände als erhaben erscheinen, wird dies jetzt verdeutlicht. Das Wohlgefallen am Erhabenen ist von dem am Schönen sehr verschieden; „indem dieses (das Schöne) direkt ein Gefühl der Beförderung des Lebens bei sich führt und daher mit Reizen und einer spielenden Einbildungskraft vereinbar ist; jenes aber (das Gefühl des Erhabenen) eine Lust ist, welche nur indirekt entspringt, nämlich so, daß sie durch das Gefühl einer augenblicklichen Hemmung der Lebenskräfte und darauf sogleich folgenden desto stärkeren Ergießung derselben erzeugt wird, mithin als Rührung kein Spiel, sondern Ernst in der Beschäftigung der Einbildungskraft zu sein scheint. Daher es auch mit Reizen unvereinbar ist; und indem das Gemüt von dem Gegenstande nicht bloß angezogen, sondern wechselweise auch immer wieder abgestoßen wird, das Wohlgefallen am Erhabenen nicht sowohl positive Lust, als vielmehr Bewunderung oder Achtung enthält, d. i. negative Lust genannt zu werden verdient" [1]).

Hier wird ganz deutlich, wie sinnwidrig es ist, die am ästhetischen „Urteil" beteiligte Einbildungskraft als Erkenntnisvermögen zu interpretieren. Sie hat ihren Sitz in einem Dasein, das keineswegs nur betrachtend und theoretisch erkennend auf Vorhandenes gerichtet ist, das vielmehr Hemmungen und Fördernissen durch das in seiner Welt Begegnende ausgesetzt ist und sich mit diesen abzufinden hat. Die Einbildungskraft richtet sich nicht auf vorhandene Naturobjekte. Andererseits begegnen die Gegenstände, die wir als schön oder erhaben ansehen, allerdings in einer distanzierenden Betrachtung, die mit der des theoretischen Denkens eine gewisse Verwandtschaft hat. Sie begegnen nicht wie Gebrauchszeug, mit dem wir hantierend zu tun haben, oder wie Naturgewalten, deren wir uns tätig erwehren. Kant macht dies nur am Erhabenen deutlich. „Kühne, überhangende, gleichsam drohende Felsen, am Himmel sich auftürmende Donnerwolken, mit Blitzen und Krachen einherziehend, Vulkane in ihrer ganzen zerstörenden Gewalt, Orkane mit ihrer zurückgelassenen Verwüstung, der grenzenlose Ozean in Empörung gesetzt, ein hoher Wasserfall eines mächtigen Flusses u. dgl. machen unser Vermögen zu widerstehen in Vergleichung mit ihrer Macht zur unbedeutenden Kleinigkeit. Aber ihr Anblick wird nur um desto anziehender, je

1) § 23, S. 88.

furchtbarer er ist, wenn wir uns nur in Sicherheit befinden[1]); und wir nennen diese Gegenstände gern erhaben, weil sie die Seelenstärke über ihr gewöhnliches Mittelmaß erhöhen und ein Vermögen zu widerstehen von ganz anderer Art in uns entdecken lassen, welches uns Mut macht, uns mit der scheinbaren Allgewalt der Natur messen zu können"[2]). Wie im theoretischen Betrachten das Seiende als harmlos Vorhandenes begegnet, dem wir uns objektivierend als Subjekt gegenüberstellen, so wissen wir uns auch im Anblick des Erhabenen ungefährdet und gesichert.

Sicherheit wird aber stets als mehr oder weniger momentane Sicherheit verstanden; dergleichen gibt es nur in einem Dasein, das wesentlich ungesichert ist und stets auf Sicherung bedacht sein muß. Es geht daher nicht an, die „Sicherheit" als Eigenschaft dem Dasein zuzuschreiben, in dem allein so etwas wie Anblick eines Erhabenen möglich ist. Wir haben vorsichtiger zu formulieren: im Fühlen der Erhabenheit eines begegnenden Seienden lebt das Dasein in der Tendenz, sein Sein als gesichertes zu interpretieren. Diese Tendenz führt zu einer eigentümlichen Objektivierung, die von der theoretischen Objektivierung wohl zu unterscheiden ist. Während im theoretischen Hinsehen der Blick sich zu einer „objektiven" Feststellung der am Objekt vorfindlichen Bestimmungen verbindet, liegt im Ansehen eines Erhabenen gerade die Tendenz, von der Bindung an das Objekt loszukommen und es gleichwohl in seiner Mächtigkeit andringen zu lassen. Darum ist das „Vermögen" dieser Objektivierung die produktive Einbildungskraft, die nicht wie die reproduktive an das Tatsächliche gebunden ist. Ihre Freiheit ist aber auch nicht die bloße Unabhängigkeit eines Vorhandenen. Die Einbildungskraft ist in einer Bewegung, die durch ein Wechseln von „Hemmung" und „Ergießung" der „Lebenskräfte" konstituiert wird. Das Dasein, das sich eben ungehemmt und frei fühlt, droht je schon wieder der Macht des Begegnenden zu erliegen. Das, was wir erhaben nennen, ist „gleichsam gewalttätig für die Einbildungskraft"[3]). Darum ist ein „Ernst" in der Beschäftigung der Einbildungskraft, den das theoretische Betrachten von Vorhandenem nie haben kann.

Aber wird durch diese Betonung der Verwurzelung der Einbildungskraft in dem bedrohten und auf Sicherheit bedachten Dasein die Interpretation Kants nicht in eine ganz andere Richtung gedrängt? Betont Kant nicht gerade, daß die Einbildungskraft nur der Vernunft dient, d. h. daß wir im Vorstellen des Erhabenen „ein Vermögen zu

1) Vom Verf. gesperrt. 2) § 28, S. 107. 3) § 23, S. 88.

widerstehen von ganz anderer Art in uns entdecken", durch das die Gewalt des Bedrohenden zu einer nur „scheinbaren" wird? Behauptet unsere Interpretation in schroffem Gegensatz zu Kant nicht gerade die Scheinbarkeit und Fragwürdigkeit dieses Vernunftvermögens? Wenn dies zuzugeben ist, dann stellt sich zugleich die Aufgabe, die für Kant selbstverständlichen und nicht weiter erörterten Fundamente seiner scheinbar so formalen Lehre vom Schönen und Erhabenen freizulegen.

Am Phänomen des Erhabenen läßt sich niemals ein intelligibles Vernunftvermögen aufweisen, das sich andrängenden Gefahren widersetzen könnte, sondern nur eine Tendenz des Daseins, sich diesen Gefahren gegenüber als gesichert zu verstehen. Es ist noch dunkel, wie die Einbildungskraft dem Dasein dies Bewußtsein der Gesichertheit verschaffen kann. Doch ist soviel klar, daß das Erhabene ein umweltlich Begegnendes und darum gemäß einem Sinn von Sein verstanden ist, wie er als möglicher durch das Ganze der Möglichkeiten des Seins von umweltlich Seiendem vorgezeichnet ist. Daher hat Kant ganz recht, wenn er sagt, daß das Erhabene nie als Eigenschaft an einem vorhandenen Naturgegenstand wahrgenommen werden kann. Ist es aber darum schon erwiesen, daß das Prädikat der Erhabenheit eigentlich dem Gemütszustand selbst zugesprochen werden muß? Ist es ferner berechtigt, deshalb das Erhabene grundsätzlich vom Schönen zu unterscheiden? Ist nicht auch Schönheit nie an Naturobjekten vorhanden? Kant kommt auf diesen „wichtigsten und inneren Unterschied des Erhabenen vom Schönen" am Leitfaden des zentralen Begriffs der „Form des Gegenstandes der Anschauung" [1]), den wir später zu explizieren haben. Im übrigen wird der Unterschied beider, was den Phänomenen selbst offenbar besser entspricht, in der Weise bestimmt, daß „das Gefühl des Erhabenen eine mit der Beurteilung des Gegenstandes verbundene Bewegung des Gemüts als seinen Charakter bei sich führt, anstatt daß der Geschmack am Schönen das Gemüt in ruhiger Kontemplation voraussetzt und erhält" [2]). Doch wird der existenziale Ort dieser „ruhigen Kontemplation" nicht in derselben Weise verdeutlicht wie der der Bewegung der Einbildungskraft im Gefühl der Erhabenheit.

Die Einbildungskraft, zunächst als Erkenntnisvermögen eingeführt, dann mehr oder minder deutlich geworden als ein Vermögen, das schlechterdings nichts mit theoretischer Erkenntnis zu tun hat, scheint gemäß dieser ihrer schwankenden Stellung im psychologischen

1) § 23, S. 87—90. 2) § 24, S. 91.

System geeignet zu sein, zwischen den verschiedenen Sphären des Gemüts zu vermitteln. So bezieht sie, nach der Einteilung des Erhabenen in Mathematisch- und Dynamisch-Erhabenes, die Gefühlsbewegung, in der Erhabenes zugänglich wird, entweder auf das Erkenntnis- oder auf das Begehrungsvermögen [1]). Wir werden hierin nicht bloß einen Verlegenheitsausweg sehen dürfen; es meldet sich auch hier das Problem der Grundeinheit der Subjektivität [2]). Vielleicht ist es nicht zufällig, daß gerade die Einbildungskraft, deren Beziehung zur ursprünglichen Zeitlichkeit des „Subjekts" wir in der Kr. d. r. V. bemerkten, diese Funktion übernehmen muß [3]).

Den Abschnitt „Vom Mathematisch-Erhabenen" haben wir besonders eingehend zu interpretieren, weil hier die Einbildungskraft am ausführlichsten erörtert wird. Zu beachten ist dabei besonders die Abgrenzung der Einbildungskraft als Vermögen der ästhetischen Größenschätzung von der Einbildungskraft als Vermögen der logischen Größenschätzung, weil diese Unterscheidung einerseits die Eigentümlichkeit der Einbildungskraft, die nicht Erkenntnisvermögen ist (der Einbildungskraft „im Dienste der Vernunft"), am

1) § 24, S. 91.

2) Schiller hat das Problem der Einheit der in „sinnlichen Trieb" und „Formtrieb" gespaltenen menschlichen Natur als das Grundproblem der Ästhetik bezeichnet; er findet diese Einheit im „Spieltrieb". (Vgl. Über die ästhetische Erziehung des Menschen, besonders 13., 18. und 19. Brief.)

3) Wie zwischen den auseinanderklaffenden psychologischen Vermögen, so vermittelt die Einbildungskraft (wie die ganze Kritik der Urteilskraft, vgl. besonders den Abschnitt III der Einleitung „Von der Kritik der Urteilskraft als einem Verbindungsmittel der zwei Teile der Philosophie zu einem Ganzen", S. 12—15) auch zwischen den Sphären der theoretischen und praktischen Philosophie. Cohen (Kants Begründung der Ästhetik, besonders S. 238—264) betont mit Recht, daß auch die Lehre vom Schönen, nicht nur die vom Erhabenen, mittels der Einbildungskraft eine Beziehung auf das Moralische erhält. Freilich verdeutlicht er das Wesen der Einbildungskraft nicht aus der Struktur des Daseins überhaupt und fragt nicht nach der eigentümlichen Intentionalität der Objektivierung des „Objekts des Wohlgefallens". Einerseits sieht er, daß Kant das ästhetische Urteil in so große Gleichartigkeit mit dem Erkenntnisurteil bringt, daß seine Selbständigkeit gefährdet wird (S. 180 f.), und stellt die Frage, ob Einbildungskraft und Verstand wirklich geeignet sind, das Ganze der „Vorstellungskräfte" zu vertreten (S. 171). Andererseits lehnt er die Frage nach der „Bewußtheit", der Faktizität des Bewußtseins in seinen verschiedenen Modifikationen, als unwissenschaftlich und ins Dunkel führend ab; denn Lust und Unlust entbehrten aller objektiven Kriterien, und es sei und bleibe unergründlich, worin sie beständen und was sie besagten (S. 153 f.). Er resigniert wie Kant vor diesen unerforschlichen Gründen der Subjektivität, auf die ihn ein sicherer philosophischer Instinkt führt; seine psychologischen Methoden reichen zu ihrer Aufdeckung nicht zu.

besten verdeutlicht, andererseits aber auch die ständige Orientierung Kants an der theoretischen Betrachtung in ihrem hemmenden Einfluß auf die unbefangene phänomenologische Analyse sichtbar macht. Das Phänomen des Erhabenen, wie es von Kant verstanden wird, legt selbst diese Orientierung nahe.

Die Kr. d. r. V. hat gezeigt, daß die Anwendung der Kategorie der Quantität auf sinnliche Erscheinungen durch die Zahl, das Schema der Quantität, möglich wird. Im schematisierenden Zählen dient die Einbildungskraft als Erkenntnisvermögen dem Verstande. Durch Zahlbegriffe macht sie logische Größenbestimmung möglich. Wenn sie nur ein beliebiges Grundmaß als Einheit der Messung von Größen hat, kann sie unter der Leitung des Verstandes in der zahlenmäßigen Bestimmung der Größen ungehindert ins Endlose fortschreiten [1]).

Von diesem Begriff der Größe (quantum), im Sinne von zahlenmäßig bestimmbarer und an einem Vorhandenen feststellbarer Größe, unterscheidet aber Kant das Große schlechtweg (magnum, bzw. simpliciter magnum). Wir können von einem Seienden, ohne es mit Hilfe von Zahlen in seiner Größe zu bestimmen, sagen, daß es „groß" sei. „Was will nun aber der Ausdruck, daß etwas groß oder klein oder mittelmäßig sei, sagen?" Er führt „gar kein Prinzip der Erkenntnis bei sich" und ist daher weder ein reiner Verstandesbegriff noch eine Sinnenanschauung noch ein Vernunftbegriff. „Es muß also ein Begriff der Urteilskraft sein, oder von einem solchen abstammen und eine subjektive Zweckmäßigkeit der Vorstellung in Beziehung auf die Urteilskraft zum Grunde legen" [2]).

Das „Große schlechtweg" wird also als ein Begriff der „Urteilskraft" interpretiert oder doch irgendwie zur Urteilskraft in Beziehung gebracht. Die Urteilskraft gilt als das Erkenntnisvermögen, das zwischen Verstand und Vernunft steht. Doch ist ihre Stellung in der Kritik der ästhetischen Urteilskraft eine nicht minder zweideutige als die der Einbildungskraft. Die von ihr vollzogenen „Urteile" sind keineswegs Erkenntnisurteile wie in der transzendentalen Doktrin der Urteilskraft in der Kr. d. r. V.; es sind „ästhetische Urteile", „Reflexionsurteile". Es wird dann aber fraglich, ob der aus der Analyse des theoretischen Erkennens gewonnene Begriff des Urteils hier noch ein ursprüngliches Recht hat. Auch jetzt ist ganz deutlich, daß seine Auffassung von der Allgemeingültigkeit dieser „Urteile" Kant zur Beibehaltung des Urteilsbegriffs zwingt. „Wenn ich nun schlechtweg sage, daß etwas groß sei, so scheint es, daß ich

1) § 26, S. 98. 2) § 25, S. 91 f.

gar keine Vergleichung im Sinne habe, wenigstens mit keinem objektiven Maße, weil dadurch gar nicht bestimmt wird, wie groß der Gegenstand sei." Kant sieht also, daß diese Verhaltung zu Seiendem sich nicht auf vorhandene Objekte bezieht. Er sieht aber nicht, daß sie zugleich ihren Urteilscharakter verliert; er deutet in das „ästhetische Urteil" so etwas wie Vergleichung mit einem Maßstab, wenn auch einem subjektiven, wieder hinein: „Ob aber gleich der Maßstab der Vergleichung bloß subjektiv ist, so macht das Urteil nichtsdestoweniger auf allgemeine Beistimmung Anspruch; die Urteile: der Mann ist schön, und: er ist groß, schränken sich nicht bloß auf das urteilende Subjekt ein, sondern verlangen, gleich theoretischen Urteilen[1]), jedermanns Beistimmung"[2]). Das Verhältnis von Urteilskraft und Einbildungskraft werden wir später im Zusammenhang zu besprechen haben.

Kant hat gesehen, daß das „Große schlechtweg" nicht eine bloße Privation der zahlenmäßig bestimmten Größe ist, sondern einen eigenen positiven Charakter hat. Doch ist zu beachten, daß das „Große schlechtweg" als Objekt des Wohlgefallens am Großen, das dann zum Wohlgefallen am Erhabenen (dem schlechthin Großen) werden kann, nur ein Phänomen unter anderen ist, in deren Zusammenhang es gesehen werden muß. Auch wenn wir sagen: „der Mann ist aber groß", oder: „die Last ist mir zu groß", oder: „die Not ist (schrecklich) groß", meinen wir nicht eine durch Zahlen bestimmbare Größe, und doch ist das Große auch nicht „schlechtweg groß". Wir können alle diese Bedeutungen von Großheit, die nichts mit theoretisch bestimmbarer Größe zu tun haben, als umweltliche Großheit zusammenfassen, weil Großes dieser Art in der von uns besorgten Umwelt begegnet. Zum umweltlich Großen gehört auch das schlechtweg Große und weiterhin das schlechthin Große, das Erhabene. Dies wird durch die Einbildungskraft zugänglich. Kant hat nicht deutlich gesehen, daß mit dem Phänomen des Umweltlichen etwas völlig Neues im Horizont des philosophischen Fragens auftaucht, das mit den Kategorien des Vorhandenen nicht mehr faßbar ist, auch wenn man diese so weit als möglich formalisiert. Nun ist freilich das Schöne und Erhabene dasjenige in der Umwelt Begegnende, das von sich aus der Interpretation, die alles Seiende als Vorhandenes faßt, am weitesten entgegenkommt. Es verführt gleichsam, gemäß der im ontischen, existenziellen Verstehen dieses eigentümlichen Seienden vorherrschenden Seinstendenz, das Dasein

1) Vom Verf. gesperrt. 2) § 25, S. 92.

als gesichertes zu interpretieren, zu einer ontologischen Fehlauslegung. Während daher das übrige umweltliche Seiende zumeist für die ontologische Fragestellung noch gar nicht in den Blick gekommen ist[1]), sind die „Gegenstände" der Kunst und das Schöne schon zeitiger Objekt einer thematischen Untersuchung (der „Ästhetik") geworden, jedoch ohne daß eine genügende Abgrenzung der Seinsart dieses Seienden von der Vorhandenheit der Naturdinge geglückt wäre[2]).

An dem „schlechtweg Großen" ist Kant aufgefallen, daß „die bloße Größe desselben ... ein Wohlgefallen bei sich führen könne", ein Wohlgefallen nämlich nicht am vorhandenen Objekte, „sondern an der Erweiterung der Einbildungskraft an sich selbst"[3]). Dies gilt nun besonders, wenn das „schlechtweg Große" sich modifiziert zum „schlechthin Großen", zum Erhabenen, dem über alle Vergleichung Großen. Da Kant die Orientierung an der theoretischen Vergleichung nicht preisgibt, kann wirklich erhaben für ihn nur das intelligible Vermögen in uns selbst, die Idee der Totalität zu denken, und nie ein „draußen" Begegnendes sein. Das Begegnende wird nur Anlaß dafür, daß wir uns dieses Intelligiblen bewußt werden. Unsere Vernunft erhebt den Anspruch, daß die Idee der absoluten Totalität realisiert, dargestellt werde. Die Einbildungskraft aber kann, gerade weil sie immer bestrebt ist, ins Unendliche (Endlose) fortzuschreiten, diese Darstellung nie leisten. Ins Endlose fortschreitend, vermag sie auch das Ungeheuerste und Formloseste, was ihr begegnen kann, dem ihre Auffassungskraft nicht mehr gewachsen ist, zum Unendlichkleinen herabzuwürdigen; aber nie ist sie fähig, der Vernunftidee zu genügen. Doch gerade durch diese Unangemessenheit vermag sie das Gefühl eines übersinnlichen Vermögens in uns zu erwecken[4]). Das bedeutet aber: im Anschauen eines scheinbar „Erhabenen" „draußen" gelingt es dem Dasein, diese Erhabenheit als Schein zu interpretieren und sich auf sich selbst zurückzuziehen und zu sichern. Durch Vergleichung mit der intelligiblen Idee wird das als erhaben Begegnende zu objektivieren und dadurch der ihm eigenen Andringlichkeit zu berauben versucht. Doch ist diese Vergleichung gewissermaßen schielend und ermöglicht keine echte Objektivierung. Das Dasein

1) Eine Herausarbeitung der ontologischen Struktur dieses Seienden wurde zum erstenmal unternommen von Heidegger, Sein und Zeit I, § 15, S. 66 ff.

2) Eingeschlagen wird diese Fragerichtung in den Bemühungen Diltheys, die Fundierung der Kunst im „Leben" aufzuweisen. Vgl. besonders: Das Erlebnis und die Dichtung, 7. Aufl., Leipzig und Berlin 1921, S. 177—179.

3) § 25, S. 93. 4) § 25, S. 93 f.

täuscht sich durch diese Interpretation über die Bedrohlichkeit des Begegnenden hinweg, was es freilich nur deshalb kann, weil die Bedrohlichkeit nicht „aktuell" ist, insofern sich das Dasein faktisch noch in Sicherheit befindet. — Hier kann nur die Frage gestellt werden, ob diese Interpretation des Erhabenen, die dem Bedrohenden seinen Ernst nimmt, die einzige mögliche ist, und ob nicht eine Täuschung durch die produktive Einbildungskraft und durch die Kunst nur auf dem Grunde einer ursprünglicheren ästhetischen Wahrheit möglich ist. —

Wie entsteht aber überhaupt das ganze Problem? Wie wissen wir um einen „Anspruch der Vernunft" auf eine Darstellung der Idee der Totalität? Und wie ist die Einbildungskraft beschaffen, daß sie diesem Anspruch nicht Genüge leisten kann? Zur Beantwortung der letzten Frage geht Kant davon aus, daß die logische Größenschätzung, die durch Zahlen die Größe vorhandener Gegenstände mißt, eines Grundmaßes als Einheit bedarf. Dieses kann die logische Größenschätzung sich nicht selbst vorgeben; sie setzt daher eine ästhetische voraus, die darin besteht, daß die apprehendierende Einbildungskraft die Größe des Grundmaßes unmittelbar in eine Anschauung faßt. Während es nun für die logische Größenschätzung kein Größtes gibt — „denn die Macht der Zahlen geht ins Unendliche" —, gibt es ein solches wohl für die ästhetische Größenschätzung; „und von diesem sage ich, daß, wenn es als absolutes Maß, über das kein größeres subjektiv (dem beurteilenden Subjekt) möglich sei, beurteilt wird, es die Idee des Erhabenen bei sich führe". Kant unterscheidet hier zwei Handlungen der Einbildungskraft: Auffassung (apprehensio) und Zusammenfassung (comprehensio aesthetica). „Mit der Auffassung hat es keine Not; denn damit kann es ins Unendliche gehen; aber die Zusammenfassung wird immer schwerer, je weiter die Auffassung fortrückt, und gelangt bald zu ihrem Maximum, nämlich dem ästhetisch-größten Grundmaße der Größenschätzung. Denn wenn die Auffassung so weit gelangt ist, daß die zuerst aufgefaßten Teilvorstellungen der Sinnenanschauung in der Einbildungskraft schon zu erlöschen anheben, indes daß diese zu Auffassung mehrerer fortrückt, so verliert sie auf einer Seite eben soviel, als sie auf der anderen gewinnt, und in der Zusammenfassung ist ein Größtes, über welches sie nicht hinauskommen kann." Obwohl Kant hier nur einen vorläufigen Begriff von der Endlichkeit des Anschauens gewinnt, wird deutlich genug, daß die Möglichkeit des Erhabenen in der Endlichkeit des zeitlichen Daseins gründet. Kant verdeutlicht das Phänomen unter anderm an dem Beispiel von dem Fremden in der

Peterskirche, das uns schon früher begegnete [1]). Es heißt da, daß „die Einbildungskaft ihr Maximum erreicht und bei der Bestrebung, es zu erweitern, in sich selbst zurücksinkt, dadurch aber in ein rührendes Wohlgefallen versetzt wird“ [2]).

Aber wie kommt es denn überhaupt dazu, daß die Einbildungskraft das Grundmaß zu vergrößern strebt? Ist doch im logischen Verfahren der Größenschätzung „nichts, was die Größe des Maßes, mithin der Zusammenfassung des Vielen in eine Anschauung, bis zur Grenze des Vermögens der Einbildungskraft und so weit, wie diese in Darstellungen nur immer reichen mag, zu treiben nötigte“. Z. B. ist es gleichgültig, ob das Grundmaß ein Fuß oder eine Meile ist [3]). „Nun aber hört das Gemüt in sich auf die Stimme der Vernunft, welche zu allen gegebenen Größen, selbst denen, die zwar niemals ganz aufgefaßt werden können, gleichwohl aber (in der sinnlichen Vorstellung) als ganz gegeben beurteilt werden, Totalität fordert, mithin Zusammenfassung in eine Anschauung, und für alle jene Glieder einer fortschreitend-wachsenden Zahlreihe Darstellung verlangt, und selbst das Unendliche (Raum und verflossene Zeit) von dieser Forderung nicht ausnimmt, vielmehr es unvermeidlich macht, sich dasselbe (in dem Urteile der gemeinen Vernunft) als ganz (seiner Totalität nach) gegeben zu denken“ [4]). Hier ist nicht an Raum und Zeit als Formen der Anschauung gedacht, sondern an die formalen Anschauungen Raum und Zeit. Diese, und damit auch alles in ihnen gebbare Seiende, sich als ganz gegeben vorzustellen, ist nach Kant eine Forderung der „Vernunft“ [5]). Die Vernunft fordert eine Überschreitung der „Schranken der Sinnlichkeit“. Kant übersieht, daß diese Forderung sich gar nicht auf die Schranken der theoretischen Erkenntnis bezieht. Was er mit dieser Forderung der Vernunft meint, hat seinen Sitz überhaupt nicht in der Sphäre des theoretischen Erkennens, sondern des Daseins, das vor aller Theorie um seine „Schranken“ und seine Endlichkeit weiß. Diesen Drang zur Überwindung der Schranken faßt Kant in eigentümlicher Verkennung des Phänomens als ein Bestreben zur Vergrößerung des Grundmaßes der Größenschätzung. Diese Vergrößerung nun gelingt uns nicht; „das gegebene Unendliche aber dennoch ohne Widerspruch auch nur denken zu können, dazu wird ein Vermögen, das selbst übersinnlich ist, im menschlichen Gemüte erfordert“. Durch

1) Vgl. oben S. 335 [25] u. 338 [28].
2) § 26, S. 95 f.
3) § 26, S. 98.
4) § 26, S. 98 f.
5) Vgl. Kr. d. r. V. B 437.

dies Vermögen, das „allen Maßstab der Sinnlichkeit" übertrifft, wird zwar nichts theoretisch erkannt; doch ermöglicht es eine „Erweiterung des Gemüts, welches die Schranken der Sinnlichkeit in anderer (der praktischen) Absicht zu überschreiten sich vermögend fühlt". Die „Unangemessenheit selbst der größten Bestrebung der Einbildungskraft in der Größenschätzung eines Gegenstandes", in der Reflexion wahrgenommen, führt auf die Idee der „zusammengefaßten Unendlichkeit", oder, da dieses „eigentliche unveränderliche Grundmaß der Natur" „ein sich selbst widersprechender Begriff ist (wegen der Unmöglichkeit der absoluten Totalität eines Progressus ohne Ende)", auf ein „übersinnliches Substrat" der Natur und unseres Denkvermögens, welches die Gemütsstimmung in der Größenschätzung des „erhabenen" Gegenstandes als im eigentlichen Sinne erhaben beurteilen läßt[1]).

Die Einbildungskraft steht also jetzt im Dienste der Vernunft und stimmt nicht, wie in Beurteilung des Schönen, mit dem Verstande überhaupt, sondern mit Ideen der Vernunft überein. Da sie aber nicht Vernunfterkenntnis möglich machen soll, muß Kant sagen, daß diese Ideen unbestimmt seien[2]). Jedoch klärt er nicht auf, wie es sich gleichwohl ständig um die bestimmte Idee der Totalität handeln kann.

In der Besprechung der „Qualität des Wohlgefallens in der Beurteilung des Erhabenen" wird wieder die Vorstellung des Erhabenen, im Unterschied von der des Schönen, als Bewegung des Gemüts charakterisiert. „Diese Bewegung kann (vornehmlich in ihrem Anfange) mit einer Erschütterung verglichen werden, d. i. mit einem schnellwechselnden Abstoßen und Anziehen ebendesselben Objekts. Das Überschwengliche für die Einbildungskraft (bis zu welchem sie in der Auffassung der Anschauung getrieben wird) ist gleichsam ein Abgrund, worin sie sich selbst zu verlieren fürchtet; aber doch auch für die Idee der Vernunft vom Übersinnlichen nicht überschwenglich, sondern gesetzmäßig, eine solche Bestrebung der Einbildungskraft hervorzubringen; mithin in eben dem Maße wiederum anziehend, als es für die bloße Sinnlichkeit abstoßend war"[3]). Insofern in dem vergeblichen Bemühen der Einbildungskraft ihre Bestimmung, über die Grenzen der Sinnlichkeit hinauszugelangen, sichtbar wird, ergibt sich trotz des zunächst bestehenden Kontrastes zwischen dem in der Einbildungskraft Vorstellbaren und dem durch Vernunft Geforderten doch letztlich eine Harmonie der Gemüts-

1) § 26, S. 99 f. 2) § 26, S. 100. 3) § 27, S. 103.

kräfte, die ästhetisches Wohlgefallen wecken kann. Gerade im Unvermögen der Einbildungskraft wird dem Dasein seine übersinnliche Bestimmung bezeugt[1]). Es ist zu beachten, daß diese Idee einer existenziellen Bezeugung einer Eigentlichkeit des menschlichen Seins in Orientierung an ganz konkreten Phänomenen des einbildenden Daseins, die als „Bewegung", „Erschütterung", „Sichverlieren" bestimmt werden, gewonnen wird, doch so, daß das „eigentliche" intelligible Sein von dem durch diese Phänomene charakterisierten alltäglichen Sein sich aufs schärfste abhebt, im übrigen aber gänzlich unaufgewiesen bleibt.

Charakteristisch für diesen Ansatz Kants ist, daß im folgenden das Einbilden des Erhabenen als Überwindung der Zeit interpretiert werden kann. Das durchlaufende Messen von Raumgrößen erfordert einen Progressus der Einbildungskraft, der an die Bedingung der Zeit gebunden ist; „die Zusammenfassung der Vielheit in die Einheit nicht des Gedankens, sondern der Anschauung, mithin des Sukzessiv-Aufgefaßten in einen Augenblick, ist dagegen ein Regressus, der die Zeitbedingung im Progressus der Einbildungskraft wieder aufhebt und das Zugleichsein anschaulich macht". Durch diese Aufhebung der Zeit als der Bedingung des inneren Sinnes tut die Einbildungskraft dem inneren Sinn „Gewalt" an, indem sie das Grundmaß der Größenschätzung zu vergrößern sucht[2]). Was Kant hier als Aufhebung der Zeit interpretiert, ist aber gerade nur durch die Zeitlichkeit des Daseins möglich. Er kann nur meinen, daß dem Dasein im Vorstellen eines Erhabenen seine zeitliche Beschränkung zum Bewußtsein kommt und es, im Bestreben sie zu überwinden, sich selbst auslegt als „eigentlich" nicht an die Zeit gebunden. Diesen eigentümlichen Selbstentwurf des Daseins unterscheidet er nicht klar von der Zeitlichkeit des theoretischen Wahrnehmens, die ein Verfügen über vorgegebene Zeit ermöglicht.

Kant bemüht sich zwar, die „ästhetische Größenschätzung" von der „logischen" zu unterscheiden; doch gelingt es ihm nicht, weil er die „Gegenstände" beider als bloß vorhandene Dinge interpretiert. Darum sieht er wohl, daß in der Vorstellung des Erhabenen „der Zahlbegriff wegfallen oder verändert werden" muß[3]), aber nicht, daß es überhaupt nicht auf Messung und daher auch nicht auf die Gewinnung eines möglichst großen Grundmaßes ankommt.

Über das Dynamisch-Erhabene können wir uns nach dem Gesagten kurz fassen. Da die Gemütsbewegung hier durch die Ein-

1) § 27, S. 102—104. 2) § 27, S. 104. 3) § 27, S. 105.

bildungskraft nicht auf das Erkenntnis-, sondern auf das Begehrungsvermögen „bezogen" ist[1]), wird der Unterschied der Seinsart des Erhabenen von der Verschiedenheit der Gegenstände des Erkennens deutlicher. Freilich kann daher die Funktion der Einbildungskraft, die selbstverständlich als Erkenntnisvermögen gilt, auch entsprechend weniger verdeutlicht werden. Die Einbildungskraft ist das Vermögen der Darstellung von Vernunftideen. Sie sucht die als „erhaben" beurteilte Natur als „Schema" für Ideen zu behandeln[2]) und so dem Gemüt „die eigene Erhabenheit seiner Bestimmung, selbst über die Natur", fühlbar zu machen[3]). Während bei dem Mathematisch-Erhabenen einigermaßen deutlich ist, wie Kant dies Einbilden interpretiert — als Bestreben, das Grundmaß der Größenschätzung zu vergrößern —, ist es hinsichtlich des Dynamisch-Erhabenen gänzlich ungeklärt. Denn daß das Erkenntnisvermögen „Einbildungskraft" bei der Auffassung der Natur als etwas schlechthin Großem beteiligt ist, läßt sich allenfalls noch verstehen; aber was kann sie mit dem Begegnenlassen von Natur als Macht zu tun haben? Wenn Kant mit Recht die Einbildungskraft auch hier beibehält, stellt sich erneut die Aufgabe, den eigentümlichen Charakter dieses nicht-theoretischen Einbildens zu bestimmen.

In der „Allgemeinen Anmerkung zur Exposition der ästhetischen reflektierenden Urteile" sucht Kant gelegentlich den Unterschied zwischen dem Mathematisch- und Dynamisch-Erhabenen mit Bezug auf die Einbildungskraft etwas deutlicher anzugeben. Die nicht weiter bestimmbare Idee des Übersinnlichen „wird in uns durch einen Gegenstand erweckt, dessen ästhetische Beurteilung die Einbildungskraft bis zu ihrer Grenze, es sei der Erweiterung (mathematisch) oder ihrer Macht über das Gemüt (dynamisch), anspannt"[4]). Seine Übermacht über das Gemüt beweist aber das Erhabene in jeder Gestalt, auch als Mathematisch-Erhabenes. Die „Einbildungskraft", die Erhabenes vorstellt, muß in jedem Falle die ganze Macht des „Subjekts" der andringenden Macht des „Objekts" entgegensetzen und, indem sie bei dieser Bemühung scheitert, die intelligible Macht unseres erhabenen Selbst über alles, was begegnen kann, entdecken. Die Einteilung des Erhabenen in Mathematisch- und Dynamisch-Erhabenes ist überhaupt verfehlt. Sie entspringt aus der vorgängig angesetzten Scheidung der Seelenvermögen (Erkenntnis- und Begehrungsvermögen). Weil das „dynamische" Moment im „Mathematisch-Erhabenen" übersehen wurde, konnte das Erhabene nach

1) § 24, S. 91. 2) § 29, S. 111. 3) § 28, S. 108. 4) S. 115.

Analogie der theoretisch meßbaren Größen erörtert werden. Das Erhabene ist aber das „mächtig Große". Nur weil es als Macht dem Gemüt begegnet, und nicht etwa wegen seiner außerordentlichen Ausmaße, ist es erhaben. Das einbildende Vorstellen des Erhabenen ist in jedem Falle ein Modus des sich gegen begegnende „Mächte" sichernden Verhaltens des Daseins. Andererseits wird das als Macht Begegnende in der Tat durch die Einbildungskraft im Hinblick auf Großheit objektiviert, wenn auch gerade nicht als meßbare Größe.

Die Einbildungskraft im Dienste der Vernunft wird immer wieder gegen die Einbildungskraft als assoziierendes Erkenntnisvermögen, das mit dem Verstande zusammenarbeitet, abgehoben, wobei aber gerade deutlich wird, daß Kant sie nicht radikal von der letzteren unterscheidet. Daß sie im Vorstellen des Erhabenen nicht dem Assoziationsgesetz folgt, wird nicht als Befreiung der Einbildungskraft, sondern als Beraubung ihrer Freiheit verstanden: das Vorgestellte ist zu mächtig, als daß sie es noch als harmlos Vorhandenes begegnen lassen könnte. Ihrem eigenen Wesen nach ist sie Erkenntnisvermögen, wird aber jetzt dem Gesetz der Vernunft unterworfen. Doch „dadurch bekommt sie eine Erweiterung und Macht, welche größer ist als die, welche sie aufopfert, deren Grund aber ihr selbst verborgen ist, statt dessen sie die Aufopferung oder die Beraubung und zugleich die Ursache fühlt, der sie unterworfen wird". Im Anschauen des Erhabenen fühlen wir ja, da wir uns in Sicherheit wissen, nicht wirkliche Furcht, sondern unternehmen nur einen „Versuch, uns mit der Einbildungskraft darauf einzulassen, um die Macht ebendesselben Vermögens zu fühlen, die dadurch erregte Bewegung des Gemüts mit dem Ruhestande desselben zu verbinden und so der Natur in uns selbst, mithin auch der außer uns, sofern sie auf das Gefühl unseres Wohlbefindens Einfluß haben kann, überlegen zu sein". Im Unterschiede von der „Einbildungskraft nach dem Assoziationsgesetze" gebraucht Kant auch den Terminus „Einbildungskraft nach Prinzipien des Schematismus der Urteilskraft", weil sie als Werkzeug der Vernunft die vorhandene Natur zum Schema für Vernunftideen macht. In dieser Funktion ist sie „eine Macht, unsere Unabhängigkeit gegen die Natureinflüsse zu behaupten" [1]).

Solange die Einbildungskraft selbstverständlich ein bei der Größenmessung beteiligtes Erkenntnisvermögen ist, kann gar nicht deutlich werden, was es heißt, daß sie durch die Vernunft „erweitert",

1) S. 116.

„in ihrer ganzen Grenzlosigkeit" vorgestellt wird[1]). Kant kann doch nicht meinen, daß durch die Beziehung auf die Vernunftidee der Totalität die Einbildungskraft auf einmal mehr zusammenfassen könnte! Läßt das Gefühl des Erhabenen nicht gerade ihre Unzulänglichkeit mitfühlen? Die „Einbildungskraft" ist offenbar nichts anderes als das „Subjekt" selbst, das sich seiner Beschränkung enthoben fühlt. Kant kann die Einbildungskraft ins Zentrum der Untersuchung rücken, weil im Vorstellen des Erhabenen das „Subjekt" wesentlich einbildend existiert. Wir haben jetzt von der Einbildungskraft, die das Grundmaß für die theoretische Messung von Größen vorgibt, abzusehen und die Einbildungskraft primär als das zu verstehen, was Kant eigentlich im Auge hat: als Vermögen der „Darstellung" einer Vernunftidee. Diese Idee ist nicht zunächst im Gemüt vorhanden und erhebt dann auch den „Anspruch" auf Darstellung, sondern sie wird allein im Darstellen der Einbildungskraft überhaupt sichtbar. Daher ist das einbildende Verhalten des „Subjekts" in seiner Einheit sichtbar zu machen. Diese geht von vonherein verloren, wenn wir die Zerspaltenheit des Subjekts in verschiedene, nachträglich aufeinander eingespielte Vermögen übernehmen.

Das bedrohte und auf Sicherheit bedachte Dasein wurde gekennzeichnet als der Boden, auf dem allein die eigentümliche Objektivierung des Erhabenen durch die produktive Einbildungskraft möglich wird. Das Einbilden ist eine Weise des Sich-sicherns (bzw. eines anderen Gewärtigens von Bedrohendem, wovon aber bei Kant nicht die Rede ist). Wie alle Sicherung „vorläufig" und beschränkt ist, so stößt auch die Einbildung notwendig an Schranken. Und zwar sind diese Schranken keineswegs identisch mit denen, die dem harmlosen theoretischen Betrachten gesetzt sind. Das Subjekt muß nicht nur plötzlich feststellen, daß es nun so viel Vorhandenes in einer Anschauung zusammengefaßt hat, daß es nichts mehr einbeziehen kann. Das Eingeschränktsein der Einbildungskraft hat vielmehr den Charakter des Überwältigtwerdens, des Sich-verlierens, des In-sich-zurücksinkens. Doch ist das Sich-verlieren von der Art, daß es noch ein Sich-wiederfinden ermöglicht. Von dieser letzteren Möglichkeit macht das einbildende Vorstellen eines Erhabenen, insofern es Sicherung ist, Gebrauch. Doch ist dies Sich-wiederfinden nur auf dem Grunde des ursprünglicheren Sich-verlierens möglich. Das Sich-wiederfinden hat den Charakter der Reflexion, des Zurückkommens

1) § 26, S. 101.

auf sich selbst von dem Seienden her, woran das Selbst sich zu verlieren drohte. Das Selbst fühlt sich dem Andrängenden enthoben und daher über es „erhaben". Das Sich-entheben geschieht nicht in der Flucht oder in der tätigen Abwehr, sondern im distanzierenden Bilden. Das Bilden will aber der überwältigten Einbildungskraft nicht gelingen; daher fordert das Begegnende, daß es als erhaben anerkannt werde. Darum kann im „ästhetischen Urteil" das Prädikat „erhaben" dem Gegenstand zugesprochen werden. Weil aber im Einbilden, sofern es ein Sich-sichern ist, nicht der Gegenstand, sondern das Selbst „gemeint" ist, wird als „eigentlich" erhaben doch immer das Selbst gefühlt. Das Einbilden, thematisch zwar auf den erhabenen Gegenstand gerichtet, macht in diesem das Selbst in gewisser Weise sichtbar, bringt sich zu einem eigentümlichen Selbstverständnis.

Das Verhalten des „Subjekts" ist also stets ein reflektierendes, obwohl die Reflexion nicht thematische, geschweige denn theoretische Selbstbetrachtung ist, sondern ein Mit-fühlen des Selbst vor aller Theorie. Das „Subjekt" „befindet sich" immer schon in der Welt, und zwar befindet es sich „so oder so". Und gleich ursprünglich hat es sich immer schon einer Auslegung seiner selbst bemächtigt und zugleich überantwortet[1]). Diese Auslegung kann sich dann weiter explizieren und z. B. in „Vernunftideen" aussprechen. Diese sind nicht theoretische Aussagen, sondern aus der Not des bedrängten Daseins und der Tendenz zu ihrer Überwindung erwachsen. Die Idee der Unsterblichkeit z. B. sucht den Tod zu „überwinden". Ideen sind nicht zunächst nur vorhanden und fordern dann auch gelegentlich eine Darstellung, sondern sie existieren wesenhaft als sich darstellende. Im distanzierenden Bilden des Erhabenen sucht die mehr oder weniger explizierte Idee die in ihr ergriffene Selbstauslegung angesichts der sich aufdrängenden Einsicht in die Bedrohtheit des Daseins festzuhalten. Diese „Einsicht" ist jedoch keine bloß theoretische, sondern ist ebenfalls eine sich auf eine ihm eigene Möglichkeit-zu-sein entwerfende Selbstauslegung des Daseins. Zwei Selbstauslegungen liegen gleichsam im Streite, und indem die Idee sich bildend darstellt, behält sie den Sieg. Sie stellt sich dar, indem es ihr gelingt, das für die Einbildungskraft Überschwengliche als Erhabenes vorzustellen und in scheinbarer Unterwerfung ihm seine Andringlichkeit zu nehmen.

„Darstellung" einer Idee ist natürlich nie eine irgendwie bildliche oder gar abbildende Auffassung ihrer selbst; vielmehr wird

1) Vgl. Heidegger, Sein und Zeit I, §§ 29—32, S. 134 ff.

die Idee oder das Vermögen der Ideen im Bilden eines „Naturgegenstandes" „gefühlt", indem dies Bilden nicht gelingen will, das bildende „Subjekt" aber gleichwohl seine Distanz zu wahren vermag. Kant bleibt an der theoretisch-messenden Darstellung orientiert und muß daher immer wieder betonen, daß Ideen nicht darstellbar sind. Er scheint zu übersehen, daß sie eine Darstellung dieser Art auch gar nicht verlangen. Da er das Bilden des Erhabenen gleichwohl als Darstellung der Vernunftidee kennt, muß er zu einem doppelten Begriff von „Darstellung" gelangen: „Buchstäblich genommen und logisch betrachtet, können Ideen nicht dargestellt werden. Aber wenn wir unser empirisches Vorstellungsvermögen ... für die Anschauung der Natur erweitern, so tritt unausbleiblich die Vernunft hinzu, als Vermögen der Independenz der absoluten Totalität, und bringt die obzwar vergebliche Bestrebung des Gemüts hervor, die Vorstellung der Sinne diesen angemessen zu machen. Diese Bestrebung und das Gefühl der Unerreichbarkeit der Idee durch die Einbildungskraft ist selbst eine Darstellung der subjektiven Zweckmäßigkeit unseres Gemüts im Gebrauche der Einbildungskraft für dessen übersinnliche Bestimmung, und nötigt uns, subjektiv die Natur selbst in ihrer Totalität als Darstellung von etwas Übersinnlichem zu denken, ohne diese Darstellung objektiv zustande bringen zu können"[1]). Der Ausdruck „Darstellung", wenn er das Festhalten an der in der Idee vollzogenen Selbstauslegung bedeuten soll, ist offenbar sehr mißverständlich, legt sich aber nahe, da das „Subjekt" sich selbst im bildenden Vorstellen eines Begegnenden auslegt. Das Gefühl des Erhabenen in der Natur ist „Achtung für unsere eigene Bestimmung, die wir einem Objekte der Natur durch eine gewisse Subreption (Verwechselung einer Achtung für das Objekt, statt der für die Idee der Menschheit in unserem Subjekte) beweisen, welches uns die Überlegenheit der Vernunftbestimmung unserer Erkenntnisvermögen über das größte Vermögen der Sinnlichkeit gleichsam anschaulich macht"[2]).

Wenn Kant die „Darstellung" der Vernunftidee durch die Einbildungskraft als eine bloß negative charakterisiert, so ist auch hieran seine Orientierung an der theoretischen Darstellung schuld. Sie läßt ihn sagen, daß die von den Schranken der Sinnlichkeit befreite Einbildungskraft über diese Schranken hinaus natürlich „nichts findet, woran sie sich halten kann"[3]). Besteht aber die Darstellung der Idee in einem fühlenden, stimmungsmäßigen Sich-

1) S. 115. 2) Vom Verf. gesperrt. § 27, S. 102. 3) S. 122.

vergewissern der gegenüber den Übermächten der Umwelt festzuhaltenden Selbstauslegung, so wird der gerade in Kants Sinne positive Charakter dieser Darstellung sichtbar. Sie ist positiv, indem in ihr das Ich, gegen alles Negierende sich behauptend, sich selbst setzt. Sie ist darum die Überwindung der „negativen" Stimmung der Furcht.

Wir haben jetzt, ehe wir zu einer kurzen Erörterung der Lehre von den Prinzipien der schönen Kunst im Schlußteil der Analytik übergehen, noch einmal zu der Lehre vom Schönen überhaupt zurückzukehren.

3. Erörterung einiger Grundbegriffe der Lehre vom Schönen.

In der Interpretation der Analytik des Schönen meldete sich das Problem des Verhältnisses von theoretischem Objekt und „Objekt des Wohlgefallens", von logischem und ästhetischem Urteil, oder besser: von Urteilen überhaupt einerseits und „Schönfinden" andererseits. Die Einbildungskraft, bisher nur als Erkenntnisvermögen bekannt, enthielt jetzt eine Beziehung zu dergleichen wie „Lebensgefühl". Doch da nur Erkenntnis, die sich in Urteilen ausspricht, Anspruch auf Allgemeingültigkeit erheben zu können schien, Kants Absicht aber auf die Allgemeingültigkeit, d. h. das Apriori, des Schönen ging, mußte für ihn das „Schönfinden" doch immer ein Urteilen bleiben. Es ergab sich daher ein Nebeneinander bzw. eine völlige Verquickung von echt Gesehenem und phänomenologisch Unaufweisbarem. Die Erörterung des Ideals der Schönheit war bestimmt, die Problematik dieses Nebeneinander zu verdeutlichen. Sie blieb auch in der Analytik des Erhabenen bestehen; doch wurde dort das Dasein in einer Umwelt bis zu einem gewissen Grade als dasjenige sichtbar, dem überhaupt Erhabenes (und Schönes) begegnen kann. Die Einbildungskraft wurde aus einem Vermögen der Erkenntnis des Vorhandenen zu einer Möglichkeit des Begegnenlassens von und des Verhaltens zu umweltlich Seiendem.

Die bisherige Untersuchung hat die nähere Bestimmung einiger Begriffe, die häufig wiederkehren und in Beziehung zur Einbildungskraft stehen, absichtlich vermieden, weil diese Bestimmung nicht im Rahmen einer Interpretation der einzelnen Abschnitte, sondern nur in zusammenfassender Darstellung möglich ist. Es handelt sich um die Begriffe „Form des Gegenstandes der Anschauung" und „Einstimmung von Einbildungskraft und Verstand" sowie um das Verhältnis der „Urteilskraft" zur Einbildungskraft.

a) Die Form des Gegenstandes der Anschauung.

Was heißt es, daß das „ästhetische Urteil" sich auf die „bloße Form" des Gegenstandes beziehe? „Form" wird traditionell unterschieden von „Materie". Es besteht die Gefahr, daß wir mit diesen Begriffen einen ganz beliebigen Sinn verbinden, wenn wir nicht versuchen, an Hand von Kants vielfach verstreuten Einzeläußerungen zu verstehen, was er positiv im Auge gehabt hat. Daß das ästhetische Urteil „bloß formal" sei, sagt noch gar nichts Positives darüber aus.

Kants selbstverständlich festgehaltene Voraussetzung ist, daß der „Gegenstand" des ästhetischen Urteils vorhanden ist wie die Gegenstände der naturwissenschaftlichen Erkenntnis. Daher hat die Bestimmung des Begriffs „Objekt des Wohlgefallens" in Kants Sinne von diesem primären Sinn von Objekt, „vorhandenes Objekt des theoretischen Erkennens", auszugehen. Dies ist der Grund, weshalb es bei Kant leicht den Anschein haben kann, als würde, wenn das ästhetische Urteil sich bloß auf die Form des Gegenstandes beziehen soll, von etwas, was auch zum Erkenntnisobjekt gehört, nämlich seiner Materie, abstrahiert. Was aber ist die „Form" des Gegenstandes? An einem vorhandenen Ding kennen wir allerlei Eigenschaften: Farbe, Gewicht, Gestalt usw. Davon werden einige im direkten Anschauen entdeckt. Die Gestalt, die wir auch als „Form" zu bezeichnen pflegen, ist eine Eigenschaft unter anderen, die im anschauenden Erkennen an dem Gegenstand aufweisbar sind. In der Tat scheint Kant unter der „Form" des Gegenstandes eine solche vorhandene Eigenschaft eines Vorhandenen zu verstehen. Er kann sie ohne weiteres mit der äußeren Gestalt identifizieren. Die Form eines Gegenstandes der bildenden Kunst z. B. ist, im Unterschied von seiner Farbe und sonstigen Eigenschaften, die „Zeichnung", und entsprechend in der Musik die „Komposition", die von dem Klang der Töne unterschieden wird[1]). Zwar gehört auch z. B. die bloße Reinheit der grünen Farbe eines Rasenplatzes zu seiner „Form", während die Farbe selbst zum Empfindungsstoff zu rechnen ist. Aber Kant meint das nur im Hinblick auf die eigentliche Form, die Gestalt, der die Reinheit der Farbe dient, indem sie sie besser zur Geltung kommen läßt[2]). Scheint so die Form des Gegenstandes etwas an ihm Vorhandenes zu sein, so verstehen wir freilich nicht, was gerade die Form so prinzipiell von anderen Eigenschaften unterscheidet, daß sich auf sie eine besondere Gattung der Urteile, nämlich die ästhetischen, bezieht.

1) § 14, S. 64 f. 2) § 14, S. 63 f. u. 65.

Auch in der Analytik des Erhabenen ist Form als Gestalt verstanden. „Das Schöne der Natur betrifft die Form des Gegenstandes, die in der Begrenzung besteht; das Erhabene ist dagegen auch an einem formlosen Gegenstande zu finden, sofern Unbegrenztheit an ihm oder durch dessen Veranlassung vorgestellt und doch Totalität derselben hinzugedacht wird“ [1]). Ebenso in der Deduktion: die in der Lust an der schönen Form des Objekts gefühlte Zweckmäßigkeit hat „im Objekte und seiner Gestalt ihren Grund“; das Erhabene dagegen ist „formlos oder ungestalt“ [2]). Aber hier kommt doch etwas Ursprünglicheres zur Geltung. Daß das Erhabene formlos ist, kann nur heißen, daß die Einbildungskraft in seiner Gestalt nicht frei spielen kann; denn als vorhandenes Objekt „hätte“ es natürlich eine „Form“. Zunächst bedeutet das nur eine Erweiterung des Formbegriffs: Form braucht nicht Gestalt, sie kann auch Spiel sein. „Alle Form der Gegenstände der Sinne (der äußeren sowohl als mittelbar auch des inneren) ist entweder Gestalt oder Spiel; im letzteren Falle entweder Spiel der Gestalten (im Raume: die Mimik und der Tanz), oder bloßes Spiel der Empfindungen (in der Zeit) [3]).“ Vielleicht aber ist mit dem Begriff des Spiels überhaupt ein ursprünglicherer Begriff der Form gemeint.

Die Einführung des Formbegriffs bedeutet nämlich für Kant, daß in dem Sinne von der Materie des Gegenstandes abgesehen werden soll, daß dieser keinen „Stoff“ für objektive Erkenntnis vorgibt. Das ästhetische Urteil, das sich bloß auf die Form bezieht, ist kein Urteil, das objektive Aussagen über den Gegenstand macht. Das besagt für Kant, daß das ästhetische Urteil „subjektiv“ ist. Die Vorstellung wird „nicht auf das Objekt, sondern lediglich auf das Subjekt bezogen“ [4]). Das ästhetische Urteil hat keine objektive „Geltung“; soll es gleichwohl Allgemeingültigkeit haben, so bedarf es eines besonderen transzendentalen Beweises, der in der transzendentalen Deduktion der Kr. d. r. V. noch nicht geliefert ist. Ist aber das ästhetische Urteil kein Erkenntnisurteil, so stellen wir auch Gestalt bzw. Spiel nicht als vorhanden an den Gegenständen fest. Das ästhetische Urteil bezieht sich auf die „Form“ des Gegenstandes in anderer Weise als in der des objektiven Betrachtens. Die Form des Gegenstandes wird überhaupt nicht so erfahren, daß von dem erkannten Objekt etwas abgezogen würde, die Materie, so daß die Form zurückbliebe, sondern sie wird in der Reflexion zugänglich [5]). Das

1) § 23, S. 87. 2) § 30, S. 128. Vgl. auch § 25, S. 93.
3) § 14, S. 65. 4) S. 27. 5) § 3, S. 42 f.

Subjekt ist also, so wird man schließen, überhaupt nicht erkennend auf das Objekt gerichtet, sondern reflektierend auf sich selbst. Ist dann die Form des Gegenstandes etwas am Subjekt Vorfindliches? Sie ist doch Gestalt, und zwar diese bestimmte Gestalt des Gegenstandes! Wie kann dergleichen je am Subjekt vorfindlich werden?

Dasjenige Subjektive, das der Gestalt des Objekts entspricht, ist das Gestalten, Formen, Bilden der Einbildungskraft. Hierauf reflektieren wir nun aber nicht in der Weise, daß wir es psychologisch als vorhandene Bestimmungen des Subjekts betrachten; wir kommen darauf „rein gefühlsmäßig" zurück, und zwar indem wir auf ein „äußeres" Objekt gerichtet sind. Wir erfahren gefühlsmäßig dies Formen als in zweckmäßiger Einstimmung mit dem „Verstande". Wir haben darauf zurückzukommen, was diese „Einstimmung" bedeuten soll. Im Vollzug des Gestaltens fühlen wir in gewisser Weise uns selbst, und zwar als in unserem subjektiven Befinden als „zweckmäßig" bestimmt. Doch ist diese Zweckmäßigkeit ohne bestimmten Zweck, ist also von der des „Objekts" eines moralischen Urteils zu unterscheiden. Nur die Form der subjektiven Zweckmäßigkeit der Vorstellung für unser Erkenntnisvermögen ist Bestimmungsgrund des ästhetischen Urteils. Wir fühlen bloß, daß das Mannigfaltige der Vorstellung zu Einem zusammenstimmt; doch bleibt dies Eine unbestimmt in dem, was es sein soll. „Wie z. B., wenn ich im Walde einen Rasenplatz antreffe, um welchen die Bäume im Zirkel stehen, und ich mir dabei nicht einen Zweck, nämlich daß er etwa einem ländlichen Tanze dienen solle, vorstelle, nicht der mindeste Begriff von Vollkommenheit [d. h. von einem bestimmten Zweck] durch die bloße Form gegeben wird." Die „Form des Gegenstandes" kann demnach geradezu als „die Zusammenstimmung des Mannigfaltigen zu Einem" definiert werden[1]). Kant kann also sowohl sagen, daß das ästhetische Urteil sich auf die „Form des Gegenstandes der Anschauung" beziehe, als auch, daß sein Bestimmungsgrund die „bloße Form der subjektiven Zweckmäßigkeit einer Vorstellung" sei[2]). Die Schönheit des Gegenstandes einer Vorstellung ist die Form der subjektiven Zweckmäßigkeit der Erkenntnisvermögen in ihrer Wechselbeziehung[3]). „Form des Gegenstandes", „Form der Vorstellung" und „Form des Vorstellungszustandes" können synonym gebraucht werden[4]).

Daß dies Phänomen ein einheitliches ist, kann solange nicht sichtbar werden, als die Form entweder als etwas an einem Objekt

1) § 15, S. 67. 2) § 12, S. 61. 3) § 34, S. 136.
4) Vgl. § 40, S. 145.

Vorhandenes oder als ein vorhandener psychischer Zustand verstanden wird. Es ergibt sich die Aufgabe, das Verhalten des „Subjekts" als intentionales recht zu verstehen und die besondere Weise seiner Intentionalität zu bestimmen. Auch darf das „Gefühl", in dem allein die Form als etwas Subjektives zugänglich wird, nicht zu einem bloßen Begleitphänomen eines Verhaltens, das primär Vorhandenes erkennt, herabgewürdigt werden. Sonst bleibt das Nebeneinander von Objekt als Erkenntnisobjekt und seiner Form als „Objekt des Wohlgefallens" unverständlich. Kant gelingt es nicht, die Einheit des „Subjekts" überhaupt, das sowohl erkennend als „schönfindend" auf Seiendes bezogen sein kann, sichtbar zu machen. Die subjektive Zweckmäßigkeit der Form des Gegenstandes für die Urteilskraft ist etwas, was wir „mit der Vorstellung des Gegenstandes im Gemüte v e r b u n d e n [1]) empfinden" [2]). Die Einbildungskraft, die in der Kr. d. r. V. zwischen dem oberen und unteren Erkenntnisvermögen vermittelte, gilt auch hier als das Vermögen, welches die Einheit der Subjektivität in gewisser Weise herstellt, indem sie das Erkenntnis- und Begehrungsvermögen auf das Gefühl bezieht [3]). Doch läßt Kant das Wie dieser Verbindung völlig ungeklärt. Immerhin kann es nicht zufällig sein, daß die Einbildungskraft, deren Beziehung zur Zeitlichkeit in der Kr. d. r. V. deutlich hervortrat, auch jetzt wieder die Einheit ermöglicht. Aber die Kr. d. U. gibt, soweit ich sehe, keine direkte Anweisung, wie dieser Frage weiter nachzugehen wäre.

Vielleicht kommen wir einer Lösung gleichwohl näher, wenn wir fragen, wie das Verhalten des „Subjekts" zu charakterisieren ist, in dem es sich auf die „Form des Gegenstandes" bezieht, und in dem diese überhaupt zugänglich wird. Die Möglichkeit, in dieser Weise Seiendes begegnen zu lassen, das nicht Vorhandenes ist, heißt bei Kant „Einbildungskraft". In „Beobachtung" der Form, der Gestalt des „Objekts" s p i e l t die Einbildungskraft und darf in ihrer Freiheit nicht beschränkt werden [4]). Spiel, nicht Gestalt, ist die wesentliche Bestimmung des Begriffs „Form". Insofern Form Gestalt ist, ist sie es nicht als der vorhandene Umriß eines vorhandenen Objekts, sondern als Gestalt, in deren Beobachtung die Einbildung spielt. Der Satz, daß das ästhetische Urteil sich auf die bloße Form des Gegenstandes richte, hat nicht den Sinn, etwas a n dem vorhandenen Gegenstand näher zu bestimmen, sondern den „Gegenstand" selbst und das auf ihn bezogene Verhalten in bestimmter Weise zu charakterisieren.

1) Vom Verf. gesperrt.
2) § 38, S. 140.
3) Vgl. besonders § 1, S. 39 und § 24, S. 91.
4) § 16, S. 70.

Dann hat es aber auch keinen Sinn mehr, zu sagen, daß von dem Materialen des Gegenstandes abgesehen würde. Wenn der Blick auf den Gegenstand primär gar kein solcher ist, der an ihm Stoff für Erkenntnisurteile entdeckt, dann verdeckt die Charakteristik des intentum des einbildenden Verhaltens zu Schönem als „bloße Form" nur das positive Phänomen. Man scheint dann, wenn man die „Allgemeingültigkeit" des „ästhetischen Urteils" begründen will, immer wieder darauf angewiesen zu sein, auf die Erkenntnisvermögen zu rekurrieren; das einbildende Verhalten wird in seiner mit der theoretischen Erkenntnis gleichursprünglichen Zugehörigkeit zum Apriori des Daseins überhaupt nicht deutlich. Die „Form" des Gegenstandes, an sich ein positives Phänomen eigener Art, wird zu dem „bloß Formalen", was, da von den zufälligen Beschränkungen der einzelnen Subjekte abgesehen wird, für jedes Subjekt gilt[1]). Das „Objekt des Wohlgefallens" bleibt ein vorhandenes Erkenntnisobjekt; das Subjektive, das dem Wohlgefallen zugrundeliegt, muß also mit den Erkenntnisvermögen zu tun haben. Diese sind Einbildungskraft und Verstand. Wenn der subjektive Zustand „zweckmäßig" sein und doch nicht Erkenntnis geben soll, so müssen nur diese Vermögen überhaupt harmonisch zusammenstimmen. So kommt Kant zu dem Begriff der Einstimmung von Einbildungskraft und Verstand. Wie läßt sich aber dergleichen phänomenal aufweisen?

b) Einstimmung von Einbildungskraft und Verstand.

Kant führt diesen Begriff ebenso selbstverständlich ein wie den der Form des Gegenstandes und scheint eine explizite Aufweisung des darin Enthaltenen für unnötig zu erachten. Die Einstimmung der Erkenntniskräfte überhaupt ist im Unterschied von dem (bewußten) Vollzug der objektiven Erkenntnis bloß „unabsichtlich" und erscheint zunächst als eine gelegentliche Begleiterscheinung des Erkenntnisvorgangs, die aber auch unabhängig von faktischem Erkennen stattfinden kann[2]). Oder besser, sie ist die ideale Stimmung der Erkenntnisvermögen, die wir im Grunde bei aller Erkenntnis mitfordern, die aber sich nicht immer mit einstellt. Ideal ist sie für alle Wesen, die wie wir Menschen „durch Verstand und Sinne in Verbindung zu urteilen bestimmt" sind[3]). Es ist nicht ganz klar, ob hiernach die Einbildungskraft ganz auf die Seite der Sinnlichkeit gehört, oder ob sie wie in der Kr. d. r. V. eine Zwischenstellung

1) Vgl. z. B. § 40, S. 144 f. 2) Vgl. S. 27. 3) § 9, S. 58.

zwischen Sinnlichkeit und Verstand einnimmt. Sie ist das Vermögen der Anschauung und der Darstellung der Begriffe[1]).

Wie wird ihre Einstimmung mit dem Verstande charakterisiert? Da es sich nicht um objektive Erkenntnis handelt, wird nur die Einbildungskraft überhaupt „unter die Bedingungen, daß der Verstand überhaupt von der Anschauung zu Begriffen gelangt", subsumiert. Denn die Einbildungskraft „schematisiert" frei und ohne bestimmten Begriff; daher „muß das Geschmacksurteil auf einer bloßen Empfindung der sich wechselseitig belebenden Einbildungskraft in ihrer Freiheit und des Verstandes mit seiner Gesetzmäßigkeit, also auf einem Gefühle beruhen, das den Gegenstand nach der Zweckmäßigkeit der Vorstellung (wodurch ein Gegenstand gegeben wird) auf die Beförderung der Erkenntnisvermögen[2]) in ihrem freien Spiele beurteilen läßt; und der Geschmack, als subjektive Urteilskraft, enthält ein Prinzip der Subsumtion, aber nicht der Anschauungen unter Begriffe, sondern des Vermögens der Anschauungen oder Darstellungen (d. i. der Einbildungskraft) unter das Vermögen der Begriffe (d. i. den Verstand), sofern das erstere in seiner Freiheit zum letzteren in seiner Gesetzmäßigkeit zusammenstimmt"[3]). Ich sehe nicht, wie sich von diesem spekulativen Gedanken aus eine Sicht auf das Phänomen selbst gewinnen ließe, wenn man die Erkenntnisvermögen als solche beibehalten wollte. Daß die Einbildungskraft „schematisiert", ohne dadurch einen bestimmten Begriff darzustellen, ist eine unmögliche Vorstellung, falls nicht unter Schematisieren und Darstellen etwas wesentlich anderes verstanden wird als theoretische Darstellung. Es bleibt unklar, wie die Vorstellung der Einbildungskraft, durch die keine Erkenntnis gegeben wird, „als einzeln und ohne Vergleichung mit anderen dennoch eine Zusammenstimmung zu den Bedingungen der Allgemeinheit hat, welche das Geschäft des Verstandes überhaupt ausmacht"[4]).

Wir müssen von einer anderen Seite heranzukommen suchen. Worin besteht denn die eigentümliche Auszeichnung dieser Stimmung, die sie zu einer idealen macht? Die „Stimmung der Erkenntniskräfte hat, nach Verschiedenheit der Objekte, die gegeben werden, eine verschiedene Proportion. Gleichwohl aber muß es eine geben, in welcher dieses innere Verhältnis zur Belebung (einer durch die andere) die zuträglichste für beide Gemütskräfte in Absicht auf Erkenntnis (gegebener Gegenstände) überhaupt ist"[5]). Kant nennt diese Ein-

1) § 30, S. 128. 2) Kant: „des Erkenntnisvermögens"; corr. Erdmann.
3) § 35, S. 137. 4) § 9, S. 57 f. 5) § 21, S. 80.

stimmung „zweckmäßig", d. h., sie ist von Vernunft wegen gefordert. Zur Struktur nicht nur einer theoretisch feststellbaren „Übereinstimmung", sondern auch einer bloß „gefühlsmäßigen" Einstimmung gehört ein Hinblick[1]) auf etwas, in Bezug worauf dies und das in Einstimmung ist. Das Worauf dieses Hinblicks ist im vorliegenden Falle das „übersinnliche Substrat" der Menschheit und aller Vermögen des Subjekts, das die Vernunft fordert und kein Verstandesbegriff erreicht; „das, in Beziehung auf welches alle unsere Erkenntnisvermögen zusammenstimmend zu machen, der letzte, durch das Intelligibele unserer Natur gegebene Zweck ist"[2]).

Die harmonische Vereinigung von Einbildungskraft und Verstand macht das Genie aus[3]). Die Weise jedoch, wie diese Einstimmung erfahren wird, macht Kant nicht scharf deutlich. Will er betonen, daß sie nicht erkenntnismäßig zugänglich wird, so sagt er, daß sie im „Gefühl" erfahrbar ist[4]). Die Einstimmung von Einbildungskraft und Verstand, auf die sich die Lust bezieht, ist dann die „bloß formale Zweckmäßigkeit im Spiele der Erkenntniskräfte des Subjekts, bei einer Vorstellung, wodurch ein Gegenstand gegeben wird"[5]). Ist Kant dagegen auf die Allgemeingültigkeit dieses Gefühls orientiert, dann wird die Einstimmung durch die subsumierende Urteilskraft erfahren oder auch allererst hergestellt. Es ist später zu fragen, wie diese Subsumtion verstanden werden kann.

Jetzt haben wir das Phänomen der harmonischen Einstimmung der Erkenntnisvermögen selbst zu verdeutlichen. Kant wählt statt des Ausdrucks „Erkenntnisvermögen" zuweilen die allgemeinere Bezeichnung „Gemütskräfte". Diese werden durch wechselseitige Zusammenstimmung belebt, oder beleben sich gegenseitig[6]). Die Einstimmung besteht darin, daß der Verstand „die Einbildungskraft in ein regelmäßiges Spiel versetzt"[7]). Sie wird also ebenso charakterisiert wie die „Form des Gegenstandes": als Spiel. „Die Freiheit der Einbildungskraft (also der Sinnlichkeit unseres Vermögens) wird in der Beurteilung des Schönen mit der Gesetzmäßigkeit des Verstandes als einstimmig vorgestellt"[8]). Wir müssen daher den Begriff der „freien Gesetzmäßigkeit der Einbildungskraft" zu klären suchen.

Dazu halten wir uns an die „Allgemeine Anmerkung zum ersten Abschnitte der Analytik"[9]). Hier wird zugleich wieder die Unter-

1) Dieser Terminus ist hier in möglichst formalisierter Bedeutung zu nehmen.
2) § 57, Anm. I, S. 203. 3) § 49, S. 171. 4) § 21, S. 80 f.
5) § 12, S. 61. 6) § 9, S. 57; § 35, S. 137. 7) § 40, S. 147.
8) § 59, S. 214. 9) S. 82—86.

scheidung von produktiver und reproduktiver Einbildungskraft eingeführt, die wir auch jetzt aus dem Zusammenhang und nicht ohne weiteres in Anlehnung an die Anthropologie oder die Kr. d. r. V. zu verstehen haben. „Wenn nun im Geschmacksurteile die Einbildungskraft in ihrer Freiheit betrachtet werden muß, so wird sie erstlich nicht reproduktiv, wie sie den Assoziationsgesetzen unterworfen ist, sondern als produktiv und selbsttätig (als Urheberin willkürlicher Formen möglicher Anschauungen) angenommen; und ob sie zwar bei der Auffassung eines gegebenen Gegenstandes der Sinne an eine bestimmte Form dieses Objekts gebunden ist und sofern kein freies Spiel (wie im Dichten) hat, so läßt sich doch noch wohl begreifen, daß der Gegenstand ihr gerade eine solche Form an die Hand geben könne, die eine Zusammensetzung des Mannigfaltigen enthält, wie sie die Einbildungskraft, wenn sie sich selbst frei überlassen wäre, in Einstimmung mit der Verstandesgesetzmäßigkeit überhaupt entwerfen würde." Die Einbildungskraft kann nicht frei und gleichwohl von selbst gesetzmäßig sein; der Verstand allein kann das Gesetz geben. Andererseits darf die Gesetzmäßigkeit nicht ein bestimmtes Gesetz sein, da dann das Wohlgefallen nicht auf die Schönheit, sondern die Vollkommenheit des Gegenstandes ginge. Es ist also eine „Gesetzmäßigkeit ohne Gesetz", eine „Zweckmäßigkeit ohne Zweck" [1]). Aber ist „Gesetzmäßigkeit ohne Gesetz" nicht ein Unbegriff? Daß etwas gesetzmäßig ist, können wir doch nur sagen, weil es einem bestimmten Gesetz folgt, das dadurch nichts von seiner Bestimmtheit verliert, daß wir von ihr absehen? Kant sagt selbst: „Eine formale objektive Zweckmäßigkeit aber ohne Zweck . . . sich vorzustellen, ist ein wahrer Widerspruch" [2]). Dies kann als Hinweis auf die Lösung dienen. Die Schwierigkeit liegt darin, daß Kant das „Objekt des Wohlgefallens" immer noch als Objekt im ursprünglichen Sinne, d. h. als vorhandenen Gegenstand der Erkenntnis, festhält. Darum ist die Weise des „Absehens" von der objektiv-begrifflichen Bestimmtheit des Gegenstandes zu klären.

Im Anschauen des schönen Gegenstandes wird nicht nur einfach davon abstrahiert, daß der Gegenstand begrifflich als das und das bestimmbar ist. Mit der Inblicknahme der „Schönheit" des Gegenstandes wird nicht ein bloßer Richtungswechsel vollzogen, so daß jetzt statt auf seine objektiven Eigenschaften auf die Weise seiner subjektiven Gegebenheit geblickt würde. Vielmehr ist der Blick

1) S. 82 f. 2) § 15, S. 67.

selbst ein anderer geworden, für den der Gegenstand nicht mehr ein bloß vorhandenes Ding ist. Die „Erkenntniskräfte", die in diesem Blick in Einstimmung sind, sind gar nicht Erkenntniskräfte, wenn Erkenntnis mit nur betrachtetem Vorhandenen zu tun hat. So etwas wie Vorhandenheit ist an dem Gegenstand überhaupt nicht sichtbar geworden. Das „Absehen" von den objektiven Bestimmungen des Gegenstandes ist also ein Überhaupt-noch-nicht-entdeckt-haben von dergleichen wie objektiven Bestimmungen. Wie aber dieser nicht-objektivierende „Blick" auf den „Gegenstand" positiv geartet sei, soll eben mit dem Ausdruck „freie Gesetzmäßigkeit der Einbildungskraft" gesagt werden. Er ist, obwohl durch das Objekt gebunden, ein frei gestaltendes Bilden. Das Dasein ist, in diesem Blick existierend, an ein begegnendes Seiendes ausgegeben, ohne doch seine Freiheit aufgegeben zu haben. Das Begegnende ist „Objekt des Wohlgefallens", weil es dem Dasein seine Freiheit beläßt — die Freiheit zu seinem Gesetz, dem es sich selbst unterwirft.

Aus diesem Zusammenhang sind die Begriffe „produktive und reproduktive Einbildungskraft" zu verstehen. „Produktiv" bedeutet jetzt vor allem „frei", „reproduktiv" bedeutet „gebunden". Sie haben keinen „erkenntnistheoretischen" Sinn wie in der Anthropologie, sondern dienen zur Charakteristik einer schlechterdings nicht erkennenden Daseinsverhaltung. Auch werden sie nicht als empirisch vorkommende Vermögen betrachtet, sondern die produktive Einbildungskraft wird für die Ausarbeitung der apriorischen Struktur des „Geschmacksurteils" verwertet. Da es hier nicht um die Möglichkeit von Reproduktion geht, hat Kant nicht wie in der Kr. d. r. V. ein Interesse daran, in der produktiven Einbildungskraft die transzendentale Möglichkeit der reproduktiven aufzuweisen. Kant sucht das Apriori dessen, was wir ontisch als frei spielende und Schönheit entdeckende Einbildung kennen. Seine Absicht geht, im Zusammenhang seines „kritischen Geschäfts" einer Grundlegung der Metaphysik überhaupt, auf die Grundlegung der Ontologie des künstlerischen und in der Welt des Schönen und Erhabenen lebenden Daseins; doch wird diese „Sphäre" des Daseins nicht so radikal von der theoretischen abgegrenzt, daß eine eindeutige Formulierung dieser Aufgabe möglich würde. Daher kann die zentrale Bedeutung der produktiven Einbildungskraft in der Kr. d. U. nicht im vollen Umfange geklärt werden. —

Wie verhält sich nun die „Einstimmung der Erkenntniskräfte" zu der „Form des Gegenstandes"? Beide Begriffe bedeuten in gewissem Sinne dasselbe, nämlich das, was das „ästhetische Urteil"

ausdrückt; doch meinen sie auch etwas Verschiedenes, insofern die „Form des Gegenstandes" das eigentliche „Objekt" zu sein und die „Einstimmung" dabei nur „subjektiv gefühlt" zu werden scheint. Nun erscheint neben dem Begriff der „Einstimmung der Einbildungskraft mit dem Verstande" charakteristischerweise auch der der „Einstimmung der Form des Gegenstandes mit den Erkenntnisvermögen". Wird an einem Gegenstande Zweckmäßigkeit aus einem bloß subjektiven Grunde vorgestellt, so ist sie „Übereinstimmung seiner Form, in der Auffassung (apprehensio) desselben vor allem Begriffe, mit den Erkenntnisvermögen, um die Anschauung mit Begriffen zu einer Erkenntnis überhaupt zu vereinigen"[1]). Das ästhetische Urteil über ein Objekt geht „auf die Übereinstimmung seiner Vorstellung in der Einbildungskraft mit den wesentlichen Prinzipien der Urteilskraft überhaupt im Subjekte"[2]). Die Urteilskraft nimmt „die Angemessenheit der Vorstellung zur harmonischen (subjektiv-zweckmäßigen) Beschäftigung beider Erkenntnisvermögen in ihrer Freiheit" wahr[3]). Die Form des Gegenstandes zeigt sich sowohl dem Vermögen der Begriffe als auch dem der Darstellung derselben im Gemüt gemäß[4]). Diese Formulierungen zeigen den Bezug der Einstimmung von Einbildungskraft und Verstand auf die Form des Gegenstandes an; d. h., diese Einstimmung ist nicht ein isoliertes Spiel der Gemütskräfte. Andererseits ist die Form des Gegenstandes „subjektiv"; besser: die Objektivität des Spiels der Gemütskräfte, die hier ihren Ausdruck findet, ist eine eigentümliche, nicht erkennende. Das einheitliche Phänomen des frei spielenden Einbildens schöner Formen darf nicht in ein „Subjekt" und ein von ihm zunächst isoliertes „Objekt" auseinandergerissen werden. Weil Kant diese Einheit sieht, kann er die Einstimmung der Erkenntniskräfte ebenso wie die Form des Gegenstandes als „Spiel" charakterisieren. Doch gelingt es ihm nicht, das Wesen sowohl der intentio als auch des intentum dieser eigentümlichen Intentionalität ontologisch angemessen zu umgrenzen.

c) Das Verhältnis von Einbildungskraft und Urteilskraft.

Im Bisherigen mußte wiederholt der Begriff der Urteilskraft eingeführt werden, ohne daß das Wesen der Urteilskraft und ihr Verhältnis zur Einbildungskraft einsichtig gewesen wäre. Die harmonisch zusammenstimmenden Erkenntnisvermögen sind „in der reflektierenden Urteilskraft im Spiel"; die Urteilskraft „vergleicht" die Anschauung der Form des Gegenstandes durch die Einbildungskraft

1) S. 30. 2) § 58, S. 206. 3) § 39, S. 143. 4) § 30, S. 128.

„mit ihrem Vermögen, Anschauungen auf Begriffe zu beziehen". In dieser Vergleichung wird die Einstimmung der Erkenntniskräfte entdeckt. Dadurch wird der Gegenstand für die Urteilskraft „zweckmäßig"[1]). Was ist diese Urteilskraft?

Die Urteilskraft gilt als das mittlere der oberen Erkenntnisvermögen und steht zwischen Verstand und Vernunft[2]). Sie ist das Vermögen der Subsumtion. Dadurch leistet sie einem Begriff Darstellung. Von ihrer Funktion im theoretischen Erkennen sehen wir hier ab. Sie kann nämlich nicht nur einen theoretischen, sondern auch einen Zweckbegriff „darstellen". So werden in der „Kunst" — Kant meint die zu handwerklicher Herstellung gehörige Sicht, die τέχνη — Gegenstände gemäß einem Zweckbegriff durch die Einbildungskraft hergestellt und durch die Urteilskraft als diesen Zweck „darstellende" verständlich. Ebenso werden von der Natur hergestellte Organismen als zweckmäßig beurteilt. Doch braucht nicht, wie in diesen Fällen, ein bestimmter Zweckbegriff dargestellt zu werden; ein Objekt kann auch als zweckmäßig überhaupt beurteilt werden. Genauer muß es heißen: der dargestellte Zweck ist nicht dieser oder jener, sondern der Zweck, der Zweck seiner selbst ist, der Mensch. Ein solches als zweckmäßig überhaupt beurteiltes Objekt heißt „schön"; Schönheit ist Darstellung der bloß formalen (subjektiven) Zweckmäßigkeit eines Gegenstandes[3]). Nun wird aber auch die Einbildungskraft als „Vermögen der Darstellung" bezeichnet[4]). Doch scheint sich ihre Weise der Darstellung von der der Urteilskraft zu unterscheiden. Die Urteilskraft stellt dar durch Subsumtion. Diese ließe sich als Funktion der Einbildungskraft nicht wohl verstehen. Wie ist aber die Subsumtion der ästhetischen Urteilskraft geartet?

Auch hier sind Kants Aufstellungen nicht eindeutig. Zumeist wird die Form des Gegenstandes, die durch die Einbildungskraft aufgefaßt wird, unter die Stimmung der Erkenntniskräfte „subsumiert". Die ästhetische Urteilskraft subsumiert „unter ein bloß empfindbares Verhältnis der an der vorgestellten Form des Objekts wechselseitig untereinander stimmenden Einbildungskraft und des Verstandes"[5]). So muß die Subsumtion verstanden werden, wenn das „Schönfinden" ein Urteilen ist. Das urteilende Subjekt stellt fest, daß der Gemütszustand im Anschauen eines Objekts der idealen Möglichkeit der Gestimmtheit der Erkenntnisvermögen entspricht. In solchem Urteilen

1) S. 27. 2) S. 12. 3) S. 31.
4) Z. B. § 17, S. 73; § 23, S. 87 u. oft. 5) § 38 Anm., S. 141.

ist das „Objekt des Wohlgefallens" bzw. der faktische Gemütszustand des Subjekts ohne Bedenken als etwas Vorhandenes ausgelegt. Das „Schönfinden" ist ein „Wahrnehmen" [1]). Das einzelne Bild wird subsumiert unter die Bedingung, unter der allein es „schön" heißen kann, nämlich daß Einbildungskraft und Verstand übereinstimmen.

Doch muß Kant im Grunde etwas anderes meinen; denn er betont stets, daß durch diese Subsumtion keine Erkenntnis gegeben wird. Aber ist denn die Urteilskraft noch Erkenntnisvermögen, wenn sie nicht Erkenntnis gibt und auch nicht betrachtet wird, insofern sie Erkenntnis wenigstens ermöglicht? Auch bezüglich der Einbildungskraft mußte diese Frage gestellt werden. Die Urteilskraft konstatiert nicht etwas Vorhandenes, sondern bringt die subjektive Zweckmäßigkeit der Einbildungskraft zum Bewußtsein. Als „Gemeinsinn" verspürt sie das freie Spiel der Erkenntniskräfte [2]) und drückt das mit dieser Wirkung „verbundene" Wohlgefallen im Geschmacksurteil aus. Ebenso stellt die reflektierende Urteilskraft den „erhabenen" Gegenstand, an dem sich die objektive Unangemessenheit der Einbildungskraft herausstellt, als subjektiv-zweckmäßig vor [3]). Hier wird die Notwendigkeit der Einführung einer besonderen Urteilskraft deutlicher: die Einbildungskraft ist an sich objektives Erkenntnisvermögen und kann nur gelegentlich auch als subjektiv-zweckmäßig erfahren werden. Dazu ist dann ein besonderes Vermögen nötig. Als vom Verstande unterschiedenes Erkenntnisvermögen kann sich die Einbildungskraft nicht selbst das Gesetz geben [4]); erst die Reflexion der Urteilskraft läßt ihre Beziehung zum Verstande und ihre Einstimmung mit ihm fühlen. Die reflektierende Urteilskraft dagegen, auch im Unterschied von der an der Erfahrung beteiligten Urteilskraft, gibt sich selbst das Gesetz [5]). Dadurch rückt freilich die Problematik nur aus der Einbildungskraft in die Urteilskraft hinein. „Im Geschmacksurteile ist immer noch eine Beziehung auf den Verstand enthalten" [6]). Wie hält das ästhetische Urteil, das doch kein Erkenntnisurteil ist, diese „Beziehung" zum Verstande fest? Ist es überhaupt ursprünglich ein Urteil?

Es gilt Ernst damit zu machen, daß das ästhetische Urteil nicht Erkenntnisurteil ist. Wird denn in ihm wirklich etwas subsumiert? Die „Subsumtion" kann von Kant auch anders als bisher verstanden werden. Entsprechend der Doppeldeutigkeit des Begriffs der „Einstimmung" kann es sowohl heißen, daß die Form des Gegenstandes

1) § 39, S. 143. 2) § 20, S. 80. 3) S. 116 f.
4) S. 83. 5) § 59, S. 213; § 36, S, 138. 6) § 1, S. 39 Anm.

unter die Stimmung der Erkenntnisvermögen, als auch, daß die „Einbildungskraft selbst (bei einer Vorstellung, wodurch ein Gegenstand gegeben wird) unter die Bedingungen, daß der Verstand überhaupt von der Anschauung zu Begriffen gelangt", subsumiert werde[1]). Zu dieser unvollziehbaren Vorstellung gelangt Kant, weil er dem ästhetischen Urteil einerseits den Erkenntnischarakter nehmen und es andererseits doch als Urteil festhalten will. Er bemüht sich vergebens, das „Schönfinden" in seiner Selbständigkeit gegenüber allen Erkenntnisurteilen zu begreifen. Denn das Gefühl der Lust und das Wohlgefallen b e g l e i t e t nur die Wahrnehmung eines an sich v o r h a n d e n e n Objekts; freilich ist das Gefühl mit der Wahrnehmung „u n m i t t e l b a r" verbunden[2]).

Wo bei Kant die Tendenz vorherrscht, das ästhetische Urteil vom Erkenntnisurteil prinzipiell zu unterscheiden, da gehen die Begriffe Urteilskraft und Einbildungskraft sonderbar ineinander über. Die Funktionen beider Vermögen scheinen dann identisch zu sein. So heißt es innerhalb e i n e s Zusammenhangs, daß die Einbildungkraft die Vorstellung auf das Subjekt und das Gefühl der Lust oder Unlust desselben bezieht, aber auch, daß „ein ganz besonderes Unterscheidungs- und Beurteilungsvermögen", „das zum Erkenntnis nichts beiträgt", „die gegebene Vorstellung im Subjekte gegen das ganze Vermögen der Vorstellungen hält, dessen sich das Gemüt im Gefühl seines Zustandes bewußt wird"[3]). Diese Beziehung zum „Lebensgefühl" des Subjekts, die sowohl der Einbildungskraft als der Urteilskraft eignet, muß auch gemeint sein, wo es heißt, daß die reflektierende Urteilskraft sich selbst nicht nur Gesetz, sondern auch „Gegenstand" ist[4]). Die Urteilskraft wird als „Gemeinsinn" interpretiert, wobei „Sinn" als „Wirkung der bloßen Reflexion auf das Gemüt" oder „Gefühl der Lust" zu verstehen ist[5]). Sobald das Gefühl nicht mehr etwas zur „Erkenntnis überhaupt" bloß Hinzukommendes ist, kann die Einheit dieses eigentümlichen Verhaltens des Daseins sichtbar werden, und es besteht kein Grund mehr, die Einbildungskraft überhaupt von der Urteilskraft zu unterscheiden. Wir sahen schon, daß beiden Vermögen die Funktion der „Darstellung" zukommt. Daß es sich dabei nicht bloß um eine zufällige Übereinstimmung des Ausdrucks handelt, zeigt sich da, wo die „Darstellung" der Urteilskraft ganz wie die der Einbildungskraft als schematisierend oder symbolisierend beschrieben wird. Schematisch ist die Darstellung

1) § 35, S. 137. 2) § 36, S. 138. 3) § 1, S. 39 f.
4) § 36, S. 138. 5) § 40, S. 146 f.

der Verstandes-, symbolisch die der Vernunftbegriffe[1]). Die Zweckmäßigkeit des Gegenstandes, in der sich der Vernunftbegriff darstellt, wird darum bald durch die Urteilskraft, bald durch die Einbildungskraft gesehen. Der schöne Gegenstand scheint „für unsere Urteilskraft gleichsam vorherbestimmt zu sein", der erhabene ist der Form nach „zweckwidrig für unsere Urteilskraft, unangemessen unserem Darstellungsvermögen und gleichsam gewalttätig für die Einbildungskraft"[2]). Urteilskraft und Einbildungskraft sind geradezu synonym. Ebenso wie die Unzulänglichkeit der Einbildungskraft in Vorstellung des Erhabenen gilt auch die „Unlust über das ästhetische Beurteilungsvermögen an einem Gegenstande" für subjektiv-zweckmäßig[3]). Auf dem Standpunkt des „Realismus der ästhetischen Zweckmäßigkeit der Natur" könnte man sowohl von einem „Zweck der Natur (oder der Kunst), mit unserer Urteilskraft übereinzustimmen", als auch von einem „Zweck [der Natur] zu Gunsten unserer Einbildungskraft" reden[4]). Wie die Einbildungskraft, so ist auch die Urteilskraft in freier Gesetzmäßigkeit[5]).

Es zeigt sich also, daß Kant auch da, wo er notgedrungen zwischen verschiedenen, erst nachträglich aufeinander eingespielten Vermögen unterscheiden muß, ein einheitliches Phänomen im Auge hat. Dies allein sollte durch die vorstehende Erörterung der drei Problemkreise verdeutlicht werden. Es kann sich nicht darum handeln, all die zusammengehörigen Begriffe nun ohne weiteres zu identifizieren. Kants Grundansatz, daß das „Objekt des Wohlgefallens" (bzw. das Erhabene) etwas Vorhandenes ist, verlangt ja gerade ihre Scheidung. Um die Einheitlichkeit des Ganzen wirklich aufweisen zu können, müßte man erst einen ursprünglicheren Ansatz gefunden haben. Es sollte also nicht die bei Kant vorfindliche Mannigfaltigkeit von Vermögen und Begriffen nivelliert werden. Die Aufgabe war nur, zu zeigen, daß ihre Differenzierung von Kant nicht echt gewonnen ist. Erst wenn eine ursprüngliche Einheit sichtbar geworden ist, können die einzelnen Strukturen herausgearbeitet werden.

Wiederum ist zu betonen, daß diese Frage nach der ursprünglichen Einheit des „ästhetischen Subjekts" im Sinne von Kant selbst die wesentliche ist. Denn nur durch ihre Beantwortung läßt sich die von Kant gesehene eigentümliche „unmittelbare Beziehung" der Urteilskraft auf das Gefühl der Lust und Unlust verständlich machen. Diese „Beziehung" aber ist „gerade das Rätselhafte in dem

1) § 59, S. 212. 2) § 23, S. 88. 3) § 27, S. 104.
4) § 58, S. 206 f. 5) S. 118.

Prinzip der Urteilskraft", welches neben dem „theoretischen Teile der Philosophie" eine besondere „Kritik der Urteilskraft" notwendig macht[1]).

4. Die Einbildungskraft in der Lehre von den Prinzipien der schönen Kunst.

In den späteren Teilen der Analytik und in der Dialektik der ästhetischen Urteilskraft erscheint die Einbildungskraft hauptsächlich im Zusammenhang der Lehre vom Genie und den ästhetischen Ideen sowie in der von den einzelnen Künsten.

„Die Gemütskräfte ..., deren Vereinigung (in gewissem Verhältnisse) das Genie ausmacht[2]), sind Einbildungskraft und Verstand"[3]). Denn als Kunsttalent setzt das Genie „einen bestimmten Begriff von dem Produkte als Zweck, mithin Verstand, aber auch eine (wenngleich unbestimmte) Vorstellung von dem Stoff, d. i. Anschauung, zur Darstellung dieses Begriffs, mithin ein Verhältnis der Einbildungskraft zum Verstande" voraus. Da in der Kunst ein bestimmter Begriff dargestellt wird, ist das Geschmacksurteil nicht ganz rein, sondern „intellektuiert". Doch sind die durch den Begriff gegebenen Regeln nicht, wie in der Wissenschaft, „deutlich gekannt"; auch kommt es nicht sowohl auf die Ausführung des durch sie gesetzten Zwecks an, sondern auf den Vortrag und Ausdruck ästhetischer Ideen der Einbildungskraft; d. h., die Freiheit der mit dem Verstande zusammenstimmenden Einbildungskraft soll auch hier gewahrt bleiben[4]). Hier zeigt sich ganz deutlich, daß der „Kunstgegenstand" im Grunde doch als Erkenntnisobjekt, in dessen Anschauung ein bestimmter Begriff sich darstellt, verstanden wird; zum „Kunstgegenstand" wird er freilich nur dadurch, daß die frei spielende Einbildungskraft imstande ist, „noch über jene Einstimmung zum Begriffe, doch ungesucht, reichhaltigen unentwickelten Stoff für den Verstand, worauf dieser in seinem Begriffe nicht Rücksicht nahm, zu liefern, welchen dieser aber nicht sowohl objektiv zum Erkenntnis, als subjektiv zur Belebung der Erkenntniskräfte, indirekt also doch auch zu Erkenntnissen anwendet"[5]). Dasjenige, was den „Kunstgegenstand" konstituiert, ist also etwas, was zu den Konstituenten des Erkenntnisobjekts noch obendrein hinzukommt. Die Erörterung des Begriffs der ästhetischen Idee der Einbildungskraft hat die Aufgabe, diese

1) Vorrede, S. 4.
2) Kant: „ausmachen"; corr. Windelband.
3) § 49, S. 171.
4) § 49, S. 172 f.
5) § 49, S. 171 f.

für Kant selbstverständliche Voraussetzung deutlich sichtbar zu machen.

Ideen sind nach Kant Vorstellungen eines Gegenstandes, die nie Erkenntnis desselben werden können. Sie sind entweder ästhetische Ideen oder Vernunftideen. „Eine ästhetische Idee kann keine Erkenntnis werden, weil sie eine Anschauung (der Einbildungskraft) ist, der niemals ein Begriff adäquat gefunden werden kann. Eine Vernunftidee kann nie Erkenntnis werden, weil sie einen Begriff (vom Übersinnlichen) enthält, dem niemals eine Anschauung angemessen gegeben werden kann." Versteht man nun unter Exposition die Handlung, eine Vorstellung der Einbildungskraft auf Begriffe zu bringen, und unter Demonstration die Darstellung (Versinnlichung) eines Verstandes- oder Vernunftbegriffs, so muß die ästhetische Idee inexponibel, die Vernunftidee indemonstrabel heißen[1]).

Nun ist es aber gerade der Vorzug der ästhetischen Idee vor anderen Vorstellungen der Einbildungskraft, daß sie inexponibel ist, d. h. daß sie „viel zu denken veranlaßt, ohne daß ihr doch irgendein bestimmter Gedanke, d. i. Begriff adäquat sein kann". „Die Einbildungskraft (als produktives Erkenntnisvermögen) ist nämlich sehr mächtig in Schaffung gleichsam einer anderen Natur aus dem Stoffe, den ihr die wirkliche gibt. Wir unterhalten uns mit ihr, wo uns die Erfahrung zu alltäglich vorkommt; bilden diese auch wohl um; zwar noch immer nach analogischen Gesetzen, aber doch auch nach Prinzipien, die höher hinauf in der Vernunft liegen ...; wobei wir unsere Freiheit vom Gesetze der Assoziation (welches dem empirischen Gebrauche jenes Vermögens anhängt) fühlen, so daß uns nach demselben von der Natur zwar Stoff geliehen, dieser aber von uns zu etwas anderem, nämlich dem, was die Natur übertrifft, verarbeitet werden kann." Das in ästhetischen Ideen Vorgestellte ist also in eigentümlicher Weise mehr als die zugrundeliegenden vorhandenen Dinge, die den Stoff für die Ideen hergeben. Sie streben wenigstens „zu etwas über die Erfahrungsgrenze hinaus Liegendem" und suchen einer Darstellung der Vernunftideen nahezukommen[2]). Kants doppelter Begriff von „Darstellung"[3]) ermöglicht ja auch in gewissem Sinne eine Darstellung der indemonstrablen Vernunftidee. Der dargestellte Verstandesbegriff wird „auf unbegrenzte Art ästhetisch erweitert"; die Einbildungskraft ist „hierbei schöpferisch und bringt

1) § 57 Anm. I, S. 201 f. Vgl. Kr. d. r. V. B 598 f.
2) § 49, S. 168.
3) Vgl. o. S. 469 [159].

das Vermögen intellektueller Ideen (die Vernunft) in Bewegung, mehr nämlich bei Veranlassung einer Vorstellung zu denken ..., als in ihr aufgefaßt und deutlich gemacht werden kann“ [1]). Als Beispiele solcher ästhetischen Ideen nennt Kant Personifikationen unsichtbarer Wesen (z. B. den Tod) und ästhetische Attribute (z. B. den Adler Jupiters mit dem Blitze in den Klauen) [2]). „Mit einem Worte, die ästhetische Idee ist eine, einem gegebenen Begriffe beigesellte Vorstellung der Einbildungskraft, welche mit einer solchen Mannigfaltigkeit von Teilvorstellungen in dem freien Gebrauche derselben verbunden ist, daß für sie kein Ausdruck, der einen bestimmten Begriff bezeichnet, gefunden werden kann, die also zu einem Begriffe viel Unnennbares hinzudenken läßt, dessen Gefühl die Erkenntnisvermögen belebt und mit der Sprache, als bloßem Buchstaben, Geist verbindet“ [3]).

Die ästhetische Idee *verlangt* aber gar keinen begrifflichen Ausdruck, so wenig, daß ein solcher uns meistenteils schulmeisterlich und banal vorkommen würde. Durch Hervorhebung ihrer Inexponibilität drängt Kant die Interpretation des Phänomens in eine ganz falsche Richtung. Auch hierfür liegt der Grund darin, daß das Verständnis der Einbildungskraft immer an ihrer Funktion im erkennenden Verhalten orientiert bleibt. Darum wird nicht deutlich, daß der „Kunstgegenstand“ gegenüber dem Gegenstand des Erkennens eine durchaus selbständige Struktur hat und keineswegs durch ein nur hinzukommendes Irrationales, das auf Vernunftideen hinweist, in seiner Eigenart konstituiert wird.

Das Verhältnis von Einbildungskraft und Genie bzw. „Geist“ („in ästhetischer Bedeutung“) läßt Kant unklar. Die ästhetische Idee gilt als Vorstellung der Einbildungskraft, doch ist auch der „Geist“ das Vermögen der Darstellung ästhetischer Ideen [4]). Wahrscheinlich meint Kant, daß die Einbildungskraft das Erkenntnisvermögen ist, durch das überhaupt so etwas wie eine freie ästhetische Vorstellung und das Begegnenlassen von etwas Schönem möglich wird; doch muß sie „geistreich“ sein, wenn darin „mehr“ vorgestellt sein soll als im bloßen Erkennen. Auch diese Unterscheidung wird fraglich, wenn die Einbildungskraft ursprünglich überhaupt nicht Erkenntnisvermögen ist.

In der Lehre von den einzelnen schönen Künsten [5]) endlich sind die Schranken des Kantschen Problemansatzes besonders deutlich. In

1) § 49, S. 169. 2) § 49, S. 168 f. 3) § 49, S. 171.
4) § 49, S. 167; § 57 Anm. I, S. 202. 5) §§ 51—53, S. 175—188.

früheren Zusammenhängen hat sich die Bedeutung der Einbildungskraft für das bildende, herstellende Verhalten gezeigt. Wenn jetzt das spezifisch künstlerische Bilden zum Thema gemacht wird, so unternimmt Kant nicht einmal den Versuch, es in seiner Eigenständigkeit sehen zu lassen und seinen Ort im menschlichen Dasein zu bestimmen; es erscheint nur als ein Spezialfall des Herstellens überhaupt, dessen Struktur ganz knapp skizziert wird[1]). Die sonstigen Erörterungen über die Einbildungskraft sind für die Frage nach ihrer philosophischen Bedeutung unergiebig.

Doch ruht auf diesen Schlußpartien auch nicht das eigentliche Interesse Kants. Dies geht letztlich nicht auf eine Ästhetik, sondern — auch in der Kr. d. U. — auf eine Grundlegung der Ontologie. Im folgenden Schlußabschnitt müssen wir daher zu zeigen versuchen, daß die verschiedenen Einzelzusammenhänge, durch die wir das Phänomen der Einbildungskraft verfolgten und die zunächst als philosophische Spezialdisziplinen erscheinen, durch eine einheitliche Grundproblematik bestimmt sind.

Schluß.

Die Einheitlichkeit des Phänomens der Einbildungskraft bei Kant.

Das im Verlauf der Untersuchung entstandene Bild der Einbildungskraft ist in der Anthropologie, in der Kr. d. r. V. und in der Kr. d. U. jeweils ein verschiedenes. Um einen einheitlichen Blick auf das Phänomen zu gewinnen, müssen wir von dem Ertrag der Interpretationen im einzelnen absehen und die wesentlichen Ergebnisse, die sich immer wieder aufdrängten, zusammenzufassen suchen.

Es zeigte sich an zahlreichen Stellen, daß die Einbildungskraft im System der disparaten Seelenvermögen eine unsichere Stellung einnimmt und geeignet scheint, das Auseinanderfallende zu verbinden, ja die ursprüngliche Einheitlichkeit der Subjektivität zu konstituieren. Die nähere Bestimmung des Wesens der Einbildungskraft führte daher immer wieder auf die Frage nach dem Sein des „Subjekts" selbst, und zwar so, daß im Zusammenhang damit auch das Sein der mannigfaltigen „Objekte" mit in den Blick trat. Endlich meldete sich ein eigentümlicher Bezug zwischen Einbildungskraft und Zeit; die Einbildungskraft selbst wurde als die ursprüngliche Zeitlichkeit interpretiert.

1) § 51, S. 178.

Läßt sich in dieser Weise ein allgemeiner Horizont für die verschiedenen Einzelzusammenhänge umschreiben, so muß doch berücksichtigt werden, daß auch diese allgemeinste Problematik noch von gänzlich verschiedenen Seiten her in Angriff genommen wird. So konstituiert die Einbildungskraft der Kr. d. r. V. die Einheit von Rezeptivität und Spontaneität, d. h. die des erkennenden Subjekts; in der Kr. d. U. dagegen ist die Einbildungskraft einerseits selbstverständlich die Grundverhaltung des ästhetischen Subjekts, dessen Einheitlichkeit als solche gar nicht zur Diskussion steht, andererseits vermittelt sie zwischen der Erkenntnis-, Gefühls- und Willenssphäre und wird dadurch zum Index für die Frage nach der Einheit der Subjektivität überhaupt. Hinzukommt die Fragwürdigkeit im jeweiligen Ansatz Kants: in der Kr. d. r. V. wird die Einbildungskraft einseitig als Spontaneität verstanden; in der Kr. d. U. konstituiert sie nicht sowohl das „Objekt des Wohlgefallens" als solches, sondern ermöglicht nur, daß ein zunächst vorhandenes Objekt als schön angesprochen wird. Daher kann die Einheitlichkeit nicht ausdrücklich zum Problem werden. Und endlich scheinen viele Stellen, besonders in der Kr. d. U., die Interpretation der Einbildungskraft als Zeitlichkeit mindestens nicht zu bestätigen, womit der wichtigste Leitfaden für eine einheitliche Definition des Phänomens verlorengehen würde.

Nun ergibt sich vielleicht ohnehin aus dem, was in der Einleitung über die grundsätzliche Verlegenheit und den Sinn der Frage nach der Einbildungskraft gesagt wurde, daß wir keine falsche Einheitlichkeit erzwingen sollen. Kant deutet mit seinem Begriff der Einbildungskraft, der als isolierter kein Interesse beanspruchen kann, in neue Horizonte, deren Erschließung er uns aufgibt. Wir sollen dieser Weisung folgen und uns nicht bei Scheinproblemen aufhalten, die aus der Vorläufigkeit des Ansatzes entstehen.

Aber Kants Philosophie ist nicht nur neu, sondern auch alt. Indem er den Begriff der Einbildungskraft einführt, eignet er sich eine Tradition an, die seine neuen Tendenzen nicht unwesentlich bestimmt. Er übernimmt die traditionelle Definition der Einbildungskraft, die schon aus einem ganz bestimmten philosophischen Horizont gewonnen und sowohl ihren Fundamenten als auch ihrer Formulierung nach wesentlich älter ist als die Wolffsche Schulphilosophie.

Es ist im Rahmen dieser Arbeit nicht möglich, die Hauptstadien der Entwicklung dieser Definition von Aristoteles bis Kant historisch aufzuweisen und durch angemessene Interpretationen den Horizont völlig zu verdeutlichen, aus dem heraus allein sie gewonnen werden konnte. Es wäre dabei vor allem zu zeigen, daß der schon bei

Aristoteles[1]) ganz deutlich vorgezeichnete Begriff der Einbildungskraft als des Vermögens der Anschauung ohne die Gegenwart des Gegenstandes seinen ursprünglichen Sitz innerhalb des Problemzusammenhangs der Wahrheit hat, und daß seine wesentlichen, in der Tradition verhärteten Charakteristika sich hieraus verständlich machen lassen; daß aber, schon bei Aristoteles und besonders in der Folgezeit, statt des Problems der Wahrheit nur das des Irrtums explizit wird, und daß sich deshalb an den Begriff der Einbildungskraft eine eigentümliche Verdächtigkeit heften konnte, deren hemmender Einfluß noch bei Kant bemerkbar ist[2]). Mit diesem allgemeinen Horizont der traditionellen Fragestellung müßte dann auch die ursprüngliche Einheitlichkeit sichtbar werden, aus der die einzelnen Probleme Kants entspringen und dirigiert werden. Diese Einheitlichkeit versuchen wir jetzt, soweit es hier möglich ist, zu verdeutlichen, indem wir fragen, wieweit die traditionelle Definition Kants Fragen genügt.

Kant gibt die Definition der Einbildungskraft nur in der Anthropologie und in der Kr. d. r. V. Doch wird sie in beiden Schriften gerade an der zentralen Stelle unzulänglich, obwohl Kant dies nie ausdrücklich gesagt hat. In der Anthropologie ist die Grundfunktion der bildenden Kraft die Abbildung, deren Gegenstand gerade nicht abwesend ist. In der Kr. d. r. V. betont Kant, daß man die Einbildungskraft nicht, wie es üblich sei, auf Reproduktionen einschränken dürfe, daß sie vielmehr ein „notwendiges Ingredienz" der Wahrnehmung sei, die sich doch auf anwesende Gegenstände richtet. Immerhin läßt sich diese Funktion der Einbildungskraft noch aus der traditionellen Definition verstehen. Man kann sagen: im bildenden Durchlaufen des sinnlich gegebenen Mannigfaltigen ist das eben Durchlaufene gleichsam nicht mehr, das noch zu Durchlaufende noch nicht „anwesend", obwohl, solange der Akt des Durchlaufens dauert, das Subjekt und das Objekt nebeneinander vorhanden sind. Nur hat man dann unter der Hand einen neuen Begriff von „Anwesenheit" eingeführt: Anwesenheit bedeutet jetzt „Gegenwärtigkeit" des „Objekts" bzw. „Gegen-wart" des „Subjekts". Die Definition der Einbildungskraft meint nun die Innerzeitigkeit des „Objekts" bzw. die Zeitlichkeit des „Subjekts" und besagt, daß in jeder Gegenwart die anderen beiden Modi der Zeitlichkeit, Gewesenheit und Zukunft, sich je schon mit zeitigen. In der Tat darf man sie

1) Z. B. De an. *Γ*. 3, 428 a 8 f.

2) Außer Aristoteles, De an. *Γ*, c. 1—3, wären z. B. Thomas v. A., De veritate qu. I a. 11, und Spinoza, Eth. II 17, heranzuziehen.

in ihrem ursprünglichen Sinn so auslegen und in ihr die Bestätigung der phänomenologischen Analyse der Einbildungskraft als eines „notwendigen Ingredienz der Wahrnehmung" finden.

Eine solche Aneignung der traditionellen Definition hat aber weitere Konsequenzen. Wollte man die in ihr gemeinte Bedeutung des Ausdrucks „Einbildungskraft" festhalten, so würde der Satz, daß schon in der Wahrnehmung Einbildung enthalten sei, besagen: schon das bloße sinnliche Vernehmen von Seiendem kann Täuschung sein. Dies hat nun Kant offenbar nicht sagen wollen; aber vielleicht meint er, daß die für die Wahrnehmung begegnende sinnliche Welt in Wirklichkeit nicht vorhanden, sondern nur — ontisch — durch spontane Fiktion gesetzt werde? Jede Interpretation, die Kant so oder ähnlich verstehen möchte, lebt nur von der Doppeldeutigkeit des Begriffs der „Gegenwart des Gegenstandes". Daß ein Gegenstand nur begegnen kann, wenn er ein „gegenwärtiger" ist für eine in eins mit Zukunft und Gewesenheit sich zeitigende „Gegen-wart", wird so umgedeutet, daß er als „gegenwärtiges" (d. h. jetzt: anwesendes, vorhandenes) Ding konstituiert wird durch ein Subjekt, in dem psychische Akte, nämlich in Wahrnehmungen enthaltene spontane Einbildungen, vorkommen. Halten wir demgegenüber den Begriff der „Gegenwart des Gegenstandes" als zeitlichen fest, dann ist in Kants These, daß die Einbildungskraft ein „notwendiges Ingredienz der Wahrnehmung" sei, nicht mehr von dergleichen wie Fiktion die Rede. Denn das Bilden der Einbildungskraft ist dann überhaupt nicht mehr ontisches Setzen von Seiendem, sei es nun „falsch" oder „wahr", sondern ist dasjenige, was überhaupt erst die Entdecktheit von Seiendem als Seiendem, d. h. die Erschlossenheit von Sein ermöglicht. Die Einbildungskraft als Zeitlichkeit ist also die ontologische Bedingung der Möglichkeit von Entdecktheit bzw. Erschlossenheit, d. h. von Wahrheit im ontologischen Sinne.

Damit ist die traditionelle Definition der Einbildungskraft nicht nur grundsätzlich überwunden, sondern zugleich radikalisiert und in ihrer eigenen Möglichkeit verständlich gemacht. Ontische Falschheit und Wahrheit (Richtigkeit) ist nur auf dem Grunde einer ursprünglicheren ontologischen Wahrheit möglich; faktisches Anschauen „ohne die Gegenwart des Gegenstandes" gibt es nur durch die Zeitlichkeit der Wahrnehmung, die sich zeitigt nicht als isolierte Gegenwart, sondern als Gegenwart in Einheit mit Gewesenheit und Zukunft[1]).

1) Vgl. die thematische Explizierung der ontologischen Struktur der Wahrheit bei Heidegger, Sein und Zeit I, § 44, S. 212 ff.

Ist jetzt durch den Rückgang auf die von Kant übernommene Definition deutlich geworden, welches Recht die „Einbildungskraft" innerhalb der „Logik der Wahrheit"[1]) beanspruchen kann, so ist zugleich eine Möglichkeit gefunden, einen einheitlichen Blick auf das Gesamtphänomen der Einbildungskraft bei Kant zu gewinnen.

Denn inwiefern, so bleibt jetzt noch zu fragen, vermag der traditionelle Begriff der imaginatio dem zu genügen, was Kant als ästhetische Einbildungskraft beschreibt? Es ist nicht zufällig, daß die Kr. d. U. die gewöhnliche Definition nicht zitiert, daß die Einbildungskraft vielmehr als das Vermögen der „Darstellung" von Vernunftideen gilt. Handelt es sich jetzt doch nicht mehr um ein Anschauen abwesender vorhandener Gegenstände, sondern um ein Bilden eigentümlicher Art, das freilich in irgendeiner Analogie mit jenem Anschauen stehen muß. Die Phantasie des Dichters und Künstlers bewegt sich in Erfindungen, die sich an den anwesenden Dingen unserer alltäglichen Welt nicht nachprüfen lassen; ihre „Gegenstände" sind „in Wirklichkeit" nicht vorhanden. Die fingierte Welt der Kunst ist eine „andere", „höhere", „schönere". Die Kunst „erhebt" uns über das gewöhnliche Dasein. Man sieht: die Tatsache, daß es die Gegenstände der Kunst „in Wirklichkeit nicht gibt", genügt nicht zu ihrer Charakteristik. Es handelt sich um „mehr" als um einen bloßen Betrug; die in der Kunst erschlossene „neue Welt" hat in sich selbst ihre eigene Wahrheit. Diese „ästhetische Wahrheit" ist mit der theoretischen gleichursprünglich und schließt allererst die Möglichkeit für so etwas wie „ästhetischen Schein" in sich. Die Einbildungskraft als das Vermögen der Anschauung nicht anwesender Gegenstände erweist sich als eine der ursprünglichen Möglichkeiten des Daseins als In-der-Welt-seins: nämlich in einer Welt zu existieren, in der „Gegenstände" begegnen, die überhaupt nicht den Charakter der Vorhandenheit haben.

Daß auch diese Möglichkeit eine zeitliche ist, wird freilich bei Kant nicht expliziert. Wenn irgendwo, so scheint hier die Auffassung, die in der Einbildungskraft die reine Spontaneität des Subjekts sieht, im Recht zu sein. Doch fragt es sich, ob nicht Spontaneität selbst und weiterhin die ursprünglichen Phänomene des umwelthaften Daseins, die bei Kant in den Blick kommen — das „Spiel" der Einbildungskraft in Apprehension der „Form" des schönen Gegenstandes und das „In-sich-zurücksinken" der Einbildungskraft in Darstellung des Erhabenen, ebenso der Entwurf

1) Kr. d. r. V. B 170.

eines „Ideals der Schönheit" überhaupt —, allein aus der Zeitlichkeit verständlich werden. Um das zu verdeutlichen, müßte man freilich einen radikaleren Ansatz der Fragestellung gewonnen haben[1]).

Das Kantsche Phänomen der Einbildungskraft erhält also seine Einheitlichkeit dadurch, daß es den Horizont für das Problem der ontologischen Wahrheit des Daseins eröffnet. Nur weil Kant sich die Tendenz der ontologischen Untersuchung aneignet, aus der schon bei Aristoteles der traditionelle Begriff der Einbildungskraft entsprang, kann er in diese Dimension des philosophischen Fragens vordringen. Nur in der Verbundenheit mit dieser Tradition kann es gelingen, das aufzuklären, was bei Kant noch im Dunkel bleibt.

1) Es kann darum hier nur auf die Analyse der Strukturen des In-der-Welt-seins bei Heidegger, Sein und Zeit I, verwiesen werden.

Literatur.

Kants gesammelte Schriften, hrsg. von der (Kgl.) Preuß. Akad. d. Wiss., Berlin.

Immanuel Kants Werke, hrsg. von Ernst Cassirer, 11 Bände, Berlin 1912 ff.

Kant, Kritik der reinen Vernunft, hrsg. von Raymund Schmidt, Leipzig 1926, Phil. Bibl. Bd. 37 a.

Kant, Kritik der Urteilskraft, hrsg. von Karl Vorländer, 6. Aufl., Leipzig 1924, Phil. Bibl. Bd. 39.

Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, hrsg. von Karl Vorländer, 5. Aufl., Leipzig 1912, Phil. Bibl. Bd. 44.

Immanuel Kants Vorlesungen über die Metaphysik, anonym hrsg. von Carl Heinrich Ludwig Pölitz, Erfurt 1821.

Immanuel Kants Menschenkunde oder philosophische Anthropologie, hrsg. von Fr. Ch. Starke, Leipzig 1831.

Die philosophischen Hauptvorlesungen Immanuel Kants, nach den neu aufgefundenen Kollegheften des Grafen Heinrich zu Dohna-Wundlacken, hrsg. von A. Kowalewski, München und Leipzig 1924.

Lose Blätter aus Kants Nachlaß, hrsg. von Rudolf Reicke, 3 Hefte, Königsberg 1889, 1895, 1898.

Der Duisburgsche Nachlaß und Kants Kritizismus um 1775, von Theodor Haering, Tübingen 1910.

Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie, aus Kants handschriftlichen Aufzeichnungen hrsg. von Benno Erdmann, 2 Bände, Leipzig 1882 u. 1884.

Nachträge zu Kants Kritik der reinen Vernunft, aus Kants Nachlaß hrsg. von Benno Erdmann, Kiel 1881.

Christian Wolff, Psychologia empirica, Frankfurt und Leipzig 1732.

— Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen (Metaphysik), Frankfurt und Leipzig 1729.

Alexander Gottlieb Baumgarten, Metaphysica, editio VII, Halae Magdeburgicae 1779.

Johann Nicolas Tetens, Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwickelung, 2 Bände, Leipzig 1777.

Johann Gebhard Ehrenreich Maaß, Versuch über die Einbildungskraft, Halle 1792.

Johann August Eberhard, Allgemeine Theorie des Denkens und Empfindens, Berlin 1776.

Friedrich Eduard Beneke, Erfahrungsseelenlehre als Grundlage alles Wissens, Berlin 1820.

Baeumler, Alfred, Kants Kritik der Urteilskraft. Ihre Geschichte und Systematik. 1. Bd.: Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kr. d. U., Halle 1923.

Bauch, Bruno, Immanuel Kant, Berlin und Leipzig 1917.
Binswanger, Ludwig, Einführung in die Probleme der allgemeinen Psychologie, Berlin 1922.
Cohen, Hermann, Kants Theorie der Erfahrung, 3. Aufl., Berlin 1918.
— Kommentar zu Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft, Leipzig 1907, Phil. Bibl. Bd. 113.
— Kants Begründung der Ästhetik, Berlin 1889.
Curtius, Ernst Robert, Das Schematismuskapitel in der Kr. d. r. V., Philologische Untersuchung, Kant-Studien 1914, S. 338—366.
Dessoir, Max, Geschichte der neueren deutschen Psychologie. 1. Band: Von Leibniz bis Kant, Berlin 1894.
Dilthey, Wilhelm, Das Erlebnis und die Dichtung, 7. Aufl., Leipzig und Berlin 1921.
Erdmann, Benno, Kants Kritizismus in der ersten und zweiten Auflage der Kr. d. r. V., Leipzig 1878.
— Eine unbeachtet gebliebene Quelle zur Entwicklungsgeschichte Kants, Philos. Monatshefte XIX, 1883, S. 129—144.
— Mitteilungen über Kants metaphysischen Standpunkt in der Zeit um 1774. Philos. Monatshefte XX, 1884, S. 65—97.
Freudenthal, J., Über den Begriff des Wortes *Φαντασία* bei Aristoteles. Diss. Göttingen 1863.
Frohschammer, Jakob, Über die Bedeutung der Einbildungskraft in der Philosophie Kants und Spinozas, München 1879.
Heidegger, Martin, Sein und Zeit, 1. Hälfte, Halle 1927.
Heinze, Max, Vorlesungen Kants über Metaphysik aus drei Semestern, Abh. d. kgl. sächs. Ges. d. Wiss., philol.-hist. Kl., Bd. 14, Nr. 6, Leipzig 1894, S. 481—728.
Hölder, Alfred, Darstellung der Kantischen Erkenntnistheorie mit besonderer Berücksichtigung der verschiedenen Fassungen der transzendentalen Deduktion der Kategorien, Tübingen 1873.
Maier, Heinrich, Wahrheit und Wirklichkeit, Tübingen 1926.
Mainzer, J., Die Lehre von der Einbildungskraft in Humes und Kants theoretischer Philosophie, Diss. Heidelberg 1881.
Meyer, Jürgen Bona, Kants Psychologie, Berlin 1870.
Neukirchen, Aloys, Das Verhältnis der Anthropologie Kants zu seiner Psychologie, Münchener Diss., Bonn 1914.
Riehl, Alois, Der philosophische Kritizismus, 1. Bd.: Geschichte des philosophischen Kritizismus, 2. Aufl., Leipzig 1908.
Schmidt, Raymund, Kants Lehre von der Einbildungskraft. Mit besonderer Rücksicht auf die Kr. d. U. Annalen der Philosophie und philosophischen Kritik, hrsg. von H. Vaihinger und R. Schmidt, 4. Bd., Leipzig 1924, S. 1—41.
Vaihinger, Hans, Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Stuttgart 1881 und 1892, 2 Bände.
Weinhandl, Ferdinand, Zum Gestaltproblem bei Aristoteles, Kant und Goethe. Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus, hrsg. von H. Schwarz, 4. Bd., 2. Heft, Erfurt 1927, S. 19—49.

Zur Logik der Modalitäten.

Von

Oskar Becker (Freiburg i. Br.).

Vorbemerkung.

Die folgende kleine Abhandlung enthält einen ersten Versuch, an das heute langsam aktuell werdende Problem der Logik der Modalitäten mit einer eigenen Methode heranzutreten. Diese Methode ist einerseits vom Logikkalkül als dem heute unentbehrlichen Instrument formallogischer Forschung, andererseits aber von den Gesichtspunkten der Phänomenologie bestimmt. Die vereinte Benutzung dieser beiden, ihrem inneren Wesen und ihrer methodischen Technik nach so verschiedenen Forschungsweisen mag nicht unbedenklich erscheinen und ist in der Tat nicht ohne Schwierigkeiten. Indessen erscheint sie unumgänglich, wenn man zwei zueinander „polare" Einseitigkeiten, einesteils die mathematische Kombination größtenteils leerer Begriffshülsen, andernteils die gewissermaßen „kurzsichtige" Deskription naheliegender, mehr oder minder willkürlich aufgeraffter konkreter Fälle — das, was man witzig die „Empirie des Apriori" genannt hat — vermeiden will.

Es ist vielleicht verständlich, wenn die Anwendung unserer Methode von Vollkommenheit noch weit entfernt ist. Man wird vor allem das allzu große Übergewicht des Formalen über das Phänomenologische tadeln können. Indessen ist vielleicht die Hoffnung berechtigt, daß die Aufhellung der formal-mathematischen Strukturen als Wegbereitung der phänomenologischen Forschung wird dienen können.

Leider sind auch die formalen Probleme selbst eines verhältnismäßig so eingeschränkten Gebiets, wie das der Rangordnung und Reduktion komponierter Modalitäten keineswegs vollständig gelöst. Es wurde Wert darauf gelegt, die offenen Probleme möglichst klar herauszustellen und die noch bestehenden Lücken nicht zu verdecken, in der Hoffnung, daß spätere Forschung sie schließen wird. —

Während, nach einer allgemeinen, auch über das Historische kurz berichtenden Einleitung, der erste Teil das formale Rangordnungs- und Reduktionsproblem der Modalitäten kalkülmäßig behandelt und — wenn auch nur sehr skizzenhaft — phänomenologisch interpretiert, beschäftigt sich der zweite Teil ganz unabhängig davon mit der Aufgabe, von dem Gesichtspunkt einer unformalen Logik der Modalität aus das philosophische, d. h. logisch-ontologische Problem des mathematischen „Intuitionismus" neu zu beleuchten. Angeregt wurden diese Betrachtungen durch die kürzlich veröffentlichte Auseinandersetzung Ernst Cassirers mit Brouwers Gedanken, auf die fortlaufend eingehender Bezug genommen wurde.

Die beiden ziemlich unabhängigen Teile möchten als erste Versuche auf dem noch wenig erforschten Gebiet angesehen werden, denen der Verfasser später noch weitere hinzuzufügen hofft.

I.

Über Rangordnung und Reduktion logischer Modalitäten.

Einleitung.

Obwohl schon Aristoteles sich (in den letzten Kapiteln der „Hermeneutik" und in der „Ersten Analytik") mit der Logik der Modalität ausführlich beschäftigt hat, ist doch der Versuch einer kalkülmäßigen Darstellung zuerst um die Wende des 20. Jahrhunderts gemacht worden. Und erst im Zusammenhang damit tauchte der Gedanke auf, Modalitäten beliebig zu komponieren und zu iterieren (auf sich selbst wiederholt anzuwenden), welches Verfahren das Thema unserer Betrachtung im ersten Abschnitt dieses Aufsatzes sein soll.

Hugh MacColl hat bereits im Jahre 1906 in seinem Werke „*Symbolic Logic and its applications*" (London, Longmans) und in einer Reihe von Zeitschriftaufsätzen einen logischen Kalkül entwickelt, dem an Stelle der üblichen beiden „Wahrheitswerte" „wahr" und „falsch" deren fünf zugrunde liegen, die aus der Kombination der logischen „Qualitäten" Position und Negation (die sog. „Limitation", die bei Kant als dritte Urteilseigenschaft der Qualität figuriert, blieb unberücksichtigt) mit den sog. „Modalitäten" des Urteils, „Notwendigkeit", „Wirklichkeit" (= Wahrheit) und „Möglichkeit" entstehen. Die Grundprädikate des Urteils sind nach Mac Coll: „*certain*" (notwendig), „*impossible*" (unmöglich), „*true*" (wahr), „*false*" (falsch), „*variable*" = *not certain and not impossible*

d. i. das logische Produkt[1]) von zwei „Möglichkeits"-Prädikaten, die man, allerdings etwas ungenau, wiedergeben kann mit „möglicherweise wahr" = „nicht unmöglich" und „möglicherweise falsch" = „nicht notwendig" [„unnotwendig"] oder „ungewiß".

C. J. Lewis, der in seinem bekannten Werk *„A survey of symbolic logic"* (Berkeley 1918) über H. MacColl, allerdings nur sehr kurz, berichtet[2]), hat seinerseits ein System der elementaren Aussagenlogik entwickelt[3]), das außer der gewöhnlichen Negation als „primitive Idee" die Unmöglichkeit einführt und mit ihrer Hilfe dann Möglichkeit und Notwendigkeit (und ihr Gegenteil) definiert.

Während MacColl, im Anschluß an die natürliche Sprache und im Gegensatz zu den üblichen Systemen des Logikkalküls, aus prinzipiellen Gründen die 5 Modalitäten einführte, wurde C. J. Lewis von einer bestimmten besonderen Absicht bei der Aufstellung seines *„System of strict implication"* geleitet; nämlich die Vermeidung gewisser „eigentümlicher (d. h. paradoxer) Behauptungen" (*peculiar propositions*) zu ermöglichen, die sich im gewöhnlichen Kalkül zwangsläufig ergaben. Als typische Beispiele können die bekannten paradox anmutenden Sätze gelten: „Ein wahrer Satz wird von allen Sätzen impliziert", „Ein falscher Satz impliziert alle Sätze". Diese und ähnliche Sätze sind, wenn man den in der Logistik üblichen Implikationsbegriff benutzt, unvermeidlich. Daß sie paradox wirken, hängt damit zusammen, daß die in der natürlichen Sprache durch „Wenn ... so ..." ausgedrückte Idee nicht mit jenem Begriff der Implikation zusammenfällt. Lewis bestrebt sich nun, einen neuen, obschon mit dem alten verwandten Begriff von Implikation aufzustellen — er nennt ihn *„strict implication"* —, der der mit „Wenn ... so ..." bezeichneten Gedankenverbindung zum mindesten erheblich näherkommt. Um diesen zu definieren, braucht er eigentlich vor allem den neuen zusätzlichen Negations-Begriff der „Unmöglichkeit". Während nämlich die „klassische Implikation" zwischen p und q — in Zeichen $p \subset q$ nach Lewis (nach Russell $p \supset q$,

1) Wir bezeichnen mit „logischem Produkt" in der üblichen Weise die konjunktive Verknüpfung (durch „und") zweier (und auch mehrerer) Urteile. Daß man neuerdings darunter zuweilen die disjunktive Verknüpfung (durch „oder") versteht, halten wir, trotz gewisser, wie uns scheint unbeträchtlicher formaler Vorteile, für eine nicht zweckmäßige Verwirrung eines Sprachgebrauchs, der auf eine immerhin bereits erhebliche Tradition und Verbreitung hinblicken kann.

2) l. c. p. 108, cf. p. 292.

3) l. c. Ch. V, p. 291—339; dazu eine Berichtigung im *Journal of philosophy, psychology and scientific methods*, die den Exemplaren des Buches jetzt beiliegt.

nach Hilbert $p \rightarrow q$) — definiert werden kann als das Negat des logischen Produkts aus p und dem Negat von q, in Zeichen:

$$p \subset q = -(p \times -q),$$

bedeutet „p *implies strictly* q", in Zeichen $p < q$, die Unmöglichkeit der Geltung des obigen logischen Produkts aus p und dem Negat von q, in Zeichen:

$$p < q = \sim(p \times -q)$$

($\sim$ ist also das Zeichen der Unmöglichkeit, — das der einfachen Negation). Kurz: „p impliziert q" bedeutet im klassischen Sinn: „‚p und nicht-q' ist falsch"; im „strikten" Sinn besagt es dagegen: „‚p und nicht-q' ist unmöglich, d. i. notwendig falsch". Damit hängt zusammen, wie hier nicht genauer dargelegt werden kann, daß die „strikte" Definition der Implikation die Notwendigkeit dieser Verknüpfung, die auch in der populären Vorstellung von der „notwendigen Folge" sich hervordrängt, betont.

Das Ziel der gegenwärtigen Betrachtung steht nun sowohl mit den Forschungen MacColls wie mit denen von Lewis in enger Beziehung. Er ist die letzte Absicht unserer Untersuchungen, einen elementaren logischen Kalkül zu entwickeln, der die Modalitäten der Aussage in angemessener Weise berücksichtigt, und zwar so, daß das sog. elementare Entscheidungsproblem lösbar ist, wie im gewöhnlichen Aussagenkalkül[1]). Das besondere Interesse, das ein solcher Kalkül beanspruchen darf, liegt nun — abgesehen davon, daß das Problem der Modalitäten sich überhaupt, wie von verschiedenen Seiten gesagt wurde, als eines der nächsten großen „logistischen" Probleme darbietet — in Folgendem: Die Brouwerschen Ansätze zu einer rein finiten, allein auf wirklicher Klarheitsevidenz (Husserl)[2]) beruhenden Logik werden sich wahrscheinlich formalkalkulatorisch in der Form einer Modalitäten-Logik zu einem geschlossenen System ausbauen lassen.

Wie schon H. MacColl in einer seiner ersten Arbeiten über den Gegenstand[3]) bemerkt hat, lassen sich die folgenden Prädikate

1) Zur Orientierung über das elementare Entscheidungsproblem vgl. z. B. H. Behmann, Mathematik und Logik (Mathemat.-physik. Bibl. Bd. 71), Leipzig-Berlin 1927, S. 14 f.; H. Weyl im Handbuch der Philosophie, Abt. II A, S. 13 ff.; Hilbert-Ackermann, Grundzüge der mathematischen Logik (Berlin 1928), §§ 4, 7—9.

2) Vgl. Formale und transzendentale Logik, Jahrbuch für Philos. u. phän. F., Bd. X, S. 1 ff., insbes. S. 49 ff.

3) „*Symbolic Reasoning*, II." — *Mind*, *New Series Vol. 6* (1897) p. 493 ff., insbes. p. 509 f.

einer Aussage in der Art von Modalitäten behandeln: „*known to be true*", „*known to be false*" und „*neither known to be true nor known to be false*", was man im Hinblick auf die Brouwerschen logischen Grundbegriffe wiedergeben kann mit „nachweislich wahr" (beweisbar bzw. konstruktiv herstellbar), „nachweislich falsch" (widerlegbar bzw. als unmöglich feststellbar) und „unbestimmt" (in dem Sinn, daß weder ein Existenz- noch ein Unmöglichkeitsbeweis gegeben werden kann, bzw. daß weder eine „Tautologie" noch ein Widerspruch vorliegt[1]).

Es besteht hier offenbar nicht das „*tertium non datur*" in dem Sinn, daß es außer dem nachweislich Wahren und dem nachweislich Falschen, anders ausgedrückt dem Gewissen (notwendig Wahren) und dem Unmöglichen (vgl. die MacCollschen Prädikate *certain-impossible*) nichts Drittes gäbe. Dazu ist dieses „Dritte", das zugleich Nichtnotwendige und Nichtunmögliche, zunächst überhaupt in seine beiden Bestandteile (das Nichtnotwendige [‚*uncertain*'] = möglicherweise Falsche und das Nichtunmögliche [‚*impossible*'] = möglicherweise Wahre) zerlegbar und fernerhin rein privativ — lediglich durch das Fehlen der Notwendigkeit bzw. Unmöglichkeit (die als „Widersprüchlichkeit", d. h. als positives Prädikat anzusehen ist) — charakterisiert. In dieser privativen Kennzeichnung ruht die Möglichkeit, die hier vorliegende Unbestimmtheit in verschiedene Stufen zu staffeln, die den phänomenologischen Zugangsmöglichkeiten entsprechen. Es kann lediglich die unmittelbare Evidenz für die anschauliche Erfüllung der vermeinenden Intention bzw. für ihre anschauliche Enttäuschung vorliegen oder aber das Fehlen jener unmittelbaren Evidenz, genauer die unmittelbare Evidenz jenes Fehlens. Es kann aber auch jene letzte Evidenz des Fehlens der primären Evidenz selbst fehlen, was mittels einer Evidenz dritter Stufe erkannt wird, und so fort *in indefinitum*. Alle diese endlos vielen Fälle sind in der obengenannten „Unbestimmtheit" mitinbegriffen[2]).

Es lassen sich nun auch im Modalitäten-Kalkül gewisse Parallelen zur formalen intuitionistischen Logik auffinden, wie sie von Brouwer selbst und von R. Wawre skizziert und ganz neuerdings von A. Heyting systematisch entwickelt worden ist[3]). Besonders die

1) Für die logisch-phänomenologische Interpretation dieser Art „Unbestimmtheit" vgl. des Verfassers „Mathematische Existenz" (Jahrbuch f. Philos. u. phän. F. VIII, S. 441 ff., insbes. S. 496 ff. und S. 775 ff.).

2) Vgl. Verfasser, l. c. S. 775 ff.

3) Vgl. Brouwer, Jahresber. d. D. Math. Vereingg. 33, S. 251 ff.; Journal für reine u. angew. Math. Bd. 154, S. 1 ff. — R. Wawre, Revue de métaphysique

Heytingsche Darstellung fordert einen genaueren Vergleich mit den Grundlagen, der Methode und den Ergebnissen des Lewisschen Systems heraus, dem sich aber eigenartige Schwierigkeiten entgegenstellen. Darüber wird im Anhang kurz berichtet werden.

§ 1.

Das „*System of strict implication*" von C. J. Lewis.

I. Undefinierte Begriffe:

1. Aussagen (*propositions*): p, q, r usw.
2. Die Negation: —p; d. h. „p ist falsch".
3. Die Unmöglichkeit: ∾p; d. h. „p ist unmöglich".
4. Das logische Produkt: pq oder p × q; d. h. „p und q sind beide wahr" oder „p ist wahr und q ist wahr".
5. Die Äquivalenz: p = q, zugleich die definierende Relation.

II. Einfachste Definitionen:

A. Modalitäten der Aussage:

Lewis zählt deren fünf auf:

(1) p: „p ist wahr".
(2) —p: „p ist falsch".
(3) ∾p: „p ist unmöglich".
(4) —∾p: „Es ist falsch, daß p unmöglich ist", d. i. „p ist möglich".
(5) ∾—p: „Es ist unmöglich, daß p falsch ist", d. i. „p ist notwendig wahr".

Lewis behauptet ferner, daß die — in seinem Zeichensystem — nächst komplizierteren Modalitäten unreduzierbar sind:

(6) —∾—p: „p ist nicht notwendig", d. i. „p ist möglicherweise falsch" (negatives Analogon zu (5)).
(7) ∾—∾p: „p ist unmöglich möglich" (nicht „ist unmöglich wahr").
(8) —∾—∾p: „p ist nicht unmöglich möglich", d. i. „p ist möglicherweise möglich"

... „und so fort". (Wobei das Gesetz des Fortschreitens nicht recht klar ist.)

Die komplizierteren Modalitäten werden von Lewis nicht weiter behandelt. Auffallend ist, daß die Iterationen der Unmöglichkeit:

et de morale 33, S. 65 ff.; A. Heyting, Berliner Berichte, math.-phys. Kl., 1930 II: „Die formalen Regeln der intuitionistischen Logik."

$$\sim\sim p,\ \sim\sim\sim p,\ \cdots\ (\sim)^n p$$

nicht erwähnt werden. Es klafft hier eine offene Stelle im „*System of strict implication*"; wir werden sehen, daß diese Lücke durch Hinzuziehung eines neuen Axioms (bzw. mehrerer neuer Axiome) geschlossen werden kann und daß dann nur die sechs Modalitäten (1) bis (6) als unreduzierbare übrigbleiben.

B. Einfache Beziehungen zwischen Aussagen:

Definitionen:

1.01 Verträglichkeit (*consistency*)
$p \bigcirc q = -\sim (p\,q)$ Def.

1.02 Strikte Implikation (*strict implication*)
$p < q = \sim (p - q)$ Def.

1.03 Gewöhnliche (materiale) Implikation (*material implication*)
$p \subset q = -(p - q)$ Def.[1]

1.04 Strikte logische Summe (*strict logical sum*)
$p \wedge q = \sim (-p - q)$ Def.

1.05 Gewöhnliche logische Summe (*material logical sum*)
$p + q = -(-p - q)$ Def.

1.06 Strikte Äquivalenz (*strict equivalence*)
$(p = q) = (p < q)\,(q < p)$ Def.

1.07 Gewöhnliche Äquivalenz (*material equivalence*)
$(p \quad q) = (p \subset q)\,(q \subset p)$

Es bestehen folgende einfachen Beziehungen zwischen den „strikten" und den „gewöhnlichen" („materialen") Relationen:

$p < q = -(p \bigcirc -q)$	$p \subset q = -(p - q)$
$p \wedge q = -(-p \bigcirc -q)$	$p + q = -(-p - q)$
$(p = q) = -(p \bigcirc -q) \times -(q \bigcirc -p)$	$(p _ q) = -(p - q) \times -(q - p)$

Die „Verträglichkeit" $\bigcirc$ bei den „strikten" entspricht dem logischen Produkt bei den „gewöhnlichen" Relationen. Wo in der gewöhnlichen Logik eine Konjunktion zwischen zwei Aussagen besteht, besteht in der „strikten" Logik nur deren „Verträglichkeit", d. i. die Nicht-Unmöglichkeit (also Möglichkeit) der Konjunktion. Während die gewöhnlichen Beziehungen nur die faktische Implikation, Disjunktion, Äquivalenz usw. ausdrücken, geben die „strikten" Beziehungen notwendige implikative, disjunktive, Äquivalenz- usw. Verknüpfungen.

---

1) Diese Relation wird von Russell mit $\supset$, von Hilbert mit $\rightarrow$ bezeichnet.

III. Axiome (Unbewiesene Sätze):

1.1 $pq < qp$	1.5 $p < -(-p)$
1.2 $qp < p$	1.6 $(p < q)\,(q < r) < (p < r)$
1.3 $p < pp$	1.7 $\sim p < -p$
1.4 $p(qr) < q(pr)$	1.8* $(p < q) < (\sim q < \sim p)$

An der Stelle von Axiom 1.8* stand bei Lewis ursprünglich ein ähnliches Axiom 1.8 mit dem strikten Äquivalenzzeichen (=), d. h. 1.8 war äquivalent mit (1.8*) $\times$ (1.8**), wo

1.8** $(\sim q < \sim p) < (p < q)$

bedeutet, und lautete also:

1.8 $p < q = \sim q < \sim p$

In der oben zitierten „Verbesserung" wurde dann das Axiom 1.8** fallen gelassen, d. h. 1.8* allein gefordert, das in der ursprünglichen Fassung als Theorem 2.2 auftritt, das natürlich leicht aus 1.8 ableitbar war. E. L. Post zeigte nun, daß 1.8** (2.21 bei Lewis) zu der Konsequenz

$$\sim p = -p$$

führt, wodurch das Lewissche System mit dem üblichen (Russellschen) Logikkalkül zusammenfallen würde. (Vgl. die genannte „Verbesserung".)

Es läßt sich aber auch direkt die sachliche Unrichtigkeit von 1.8** (= 2.21) und seinen Konsequenzen an geeigneten Beispielen zeigen, sobald man scharf Notwendigkeit und bloße kontingente Wahrheit bzw. Unmöglichkeit und kontingente Falschheit auseinanderhält.

Beispiel: Man denke sich eine Zahlfolge dadurch entstehen, daß man beliebig oft hintereinander numerierte Kugeln aus einer Urne zieht, wobei jedesmal die gezogene Kugel nach der Ziehung wieder in die Urne zurückgelegt werden soll. Es sei unbekannt, wie viele und mit welchen Zahlen bezeichnete Kugeln sich in der Urne befinden.

Der Satz p bedeute: „Die Zahl 17 tritt im ersten Hundert der Stellen der Folge auf." q bedeute: „Die Zahl 17 tritt innerhalb der ersten 200 Stellen auf."

Offenbar ist dann: $p < q$

Ferner ist aber auch:

$$(p < q) < (\sim q < \sim p)$$

Das heißt (in freier Wiedergabe): Gilt, wie gezeigt, $p < q$ und außerdem $\sim q$, so gilt $\sim p$. Das heißt: „Ist es unmöglich, daß 17 in

den ersten 200 Stellen der Folge auftritt, so ist es auch unmöglich, daß die 17 in den ersten 100 Stellen auftritt."

Aber es gilt nicht die Umkehrung:

$$(\sim q < \sim p) < (p < q)$$

wie unser — in geeigneter Weise variiertes — Beispiel zeigt.

Es bedeute nämlich jetzt:

q: „19 tritt in den ersten 100 Stellen auf",
p: „19 tritt in den ersten 200 Stellen auf".

Dann gilt: $\sim q < \sim p$

In der Tat kann die Unmöglichkeit des Auftretens von 19 (im Gegensatz zum einfachen faktischen, d. h. zufälligen Nicht-Auftreten) in der Folge nur daran liegen, daß Kugeln mit der Nummer 19 in der Urne gar nicht vorhanden sind. Diese Unmöglichkeit gilt also für alle Stellen der Folge, wenn sie für irgendeine gilt.

Es folgt nun aber aus $\sim q < \sim p$ keineswegs, daß $p < q$, d. h. die Implikation: „Wenn 19 in den ersten 200 Stellen auftritt, so tritt es notwendig in den ersten 100 Stellen auf." Denn dieser Satz ist offenbar falsch. —

In ähnlicher Weise lassen sich die folgenden Implikationen, aber nicht ihre Umkehrungen im Lewisschen System beweisen:

$$(p < q) < (-\sim p < -\sim p)$$
$$(p < q) < (\sim -p < \sim -p)$$

Das heißt: Ist $p < q$, so gilt auch: „Die Notwendigkeit von p impliziert die von q" und „die Möglichkeit von p impliziert die von q" — aber nicht umgekehrt.

Ein Beispiel für die Ungültigkeit der Umkehrung im ersten Fall läge etwa vor, wenn alle Kugeln unserer schon benutzten Urne die Nummer 19 trügen und p etwa bedeutete: „19 tritt an der 75. Stelle", q: „19 tritt an der 77. Stelle auf". Es gilt dann ja, daß, wenn 19 an irgendeiner Stelle notwendig auftritt, es — notwendigerweise — überall auftritt. Daraus folgt aber natürlich keineswegs, daß, wenn — bei unbekannter Kugelnumerierung — die 19 zufällig herauskommt an der 75. Stelle, sie auch an der 77. Stelle zufällig erscheinen müßte.

Für das Nichtbestehen der Umkehrung im zweiten Fall ist es leicht, Beispiele aus dem täglichen Leben zu finden. Es liege etwa die Supposition zugrunde: „Wenn ich den Zug in Freiburg erreiche, ist es möglich (aber nicht gewiß!), daß ich den Anschlußzug in Basel

erreiche." Dann gilt zwar: „Wenn ich den Zug in Freiburg möglicherweise erreiche, so erreiche ich möglicherweise den Zug in Basel" (die eine Möglichkeit schon eröffnet mir die andere). Aber nicht gilt deshalb: „Wenn ich den ersten Zug wirklich erreiche, dann auch den zweiten wirklich." Auch im Falle einer ontologisch (im aristotelischen Sinn) verstandenen Möglichkeit, im Falle einer „Potenz", gilt nicht: „Wenn in der Potenz von P die Potenz von Q liegt, so liegt in der Aktualität von P die Aktualität von Q." Z. B. liegt in der Aktualität der gegenwärtigen Generation die nächste in der Potenz und in dieser, wenn auch erst potentieller, doch schon die übernächste Generation in der Potenz. Aber deswegen liegt doch nicht in der aktualisierten zweiten Generation die dritte schon als aktuelle[1]).

Es ist weiterhin bemerkenswert, daß auch aus der Implikation zweier Möglichkeiten weder die Implikation der entsprechenden Notwendigkeiten folgt noch umgekehrt. Dagegen folgt die inverse Implikation der entsprechenden Unmöglichkeiten bzw. — im Fall der Notwendigkeiten — der „Unnotwendigkeiten".

Beispiele für die Unabhängigkeit der beiden zuerst genannten Implikationen kann man sich nach folgender Methode herstellen, die auch schon in den früher behandelten Fällen anwendbar gewesen wäre.

Eine Urne enthalte 2 Kugeln, von denen jede weiß (w) oder schwarz (s) sein kann. Es werde erst eine Kugel gezogen und nicht zurückgelegt, dann die andere Kugel. Es sind 3 Kugelverteilungen in der Urne (ww, ws = sw, ss) und 4 verschiedene Ziehungsergebnisse (ww, ws, sw, ss) möglich.

Zunächst werde gezeigt:

Wenn notw. p < notw. q, dann folgt nicht: mögl. p < mögl. q.

Es bedeute: p: es kommt w beim 1. Zug.
q: es kommt w beim 2. Zug.

Dann gilt: Wenn p notwendig, so auch q. Denn p ist dann und nur dann notwendig, wenn die Kugelverteilung (ww) ist; dann aber ist auch q notwendig. Aber es gilt nicht: Wenn p möglich,

1) Dies ist historisch insofern interessant, als Aristoteles selbst (Metaphys. Θ 4; 1047 b, 26—30), aus der Implikation der Potenzen die der Aktualitäten folgert. Seine Begründung ist mir allerdings unverständlich geblieben (b 28—30: *τὸ γὰρ δύνατον εἶναι ἐξ ἀνάγκης τὸ B εἶναι, εἰ τὸ A δυνατόν, τοῦτο σημαίνει, ἐὰν ᾖ τὸ A καὶ ὅτε καὶ ὡς ἦν δυνατὸν εἶναι, κἀκεῖνο τότε καὶ οὕτως εἶναι ἀναγκαῖον.*), der Text ist vielleicht korrupt. —

so auch q. Denn wenn die Kugelverteilung (ws) = (sw) ist, so kann unter Umständen die Möglichkeit von p und zugleich die Un-Möglichkeit von q gegeben sein: nämlich in dem Falle, daß der erste Zug w ergibt. Dann ist es nämlich offenbar möglich, daß im 1. Zug w kommt (da es ja wirklich so ist), aber unmöglich, daß im 2. Zug w kommt, da ja gar keine weiße Kugel mehr in der Urne ist. —

Nun werde gezeigt: Aus „möglich p < möglich q" folgt nicht „notwendig p < notwendig q".

Jetzt bedeute — unter den gleichen allgemeinen Voraussetzungen —:

p: es kommt w beim 2. Zug.
q: es kommt w beim 1. Zug.

Dann gilt — bei beliebiger Kugelverteilung! —: „Wenn p möglich ist q möglich", d. h. „wenn w beim 2. Zug kommen kann, also ein w überhaupt in der Urne ist, so hätte es auch schon beim 1. Zug herauskommen können". Aber es gilt keineswegs immer: „Wenn p notwendig ist q notwendig." Besteht nämlich die Kugelverteilung (ws) und wird beim 1. Zug s gezogen, so ist p notwendig (beim 2. Zug kommt notwendig w) [1]), aber q falsch.

§ 2.

Formale Ergänzung des Lewisschen Systems zu einem abgeschlossenen System mit sechs irreduktiblen Modalitäten.

Bevor auf die sachliche Bedeutung des Problems der Reduktion der unendlich vielen komponierten Modalitäten, die sich aus der Iteration und Komposition der Zeichen $\sim$ und — ergeben, eingegangen wird, soll eine rein formale Betrachtung vorausgeschickt werden, durch die das Lewissche System mittels eines Zusatzaxioms zu einem abgeschlossenen gemacht wird, was auf mehrere Weisen geschehen kann, von denen wir zwei betrachten werden.

Die von Lewis eingeführten Voraussetzungen reichen nämlich (anscheinend) nicht hin, um ein geschlossenes System von irreduktiblen Modalitäten zu erhalten.

---

1) Man kann in dem benutzten Beispiel den Unterschied von „p ist kontingent wahr" und „p ist notwendig" nicht zeigen. Dazu bedürfte man dreier Kugeln (wws) bzw. (wss) und es müßte beim 1. Zug eine schwarze gezogen werden. Dann hätte man nach dem 1. Zug noch in der Urne (ww) bzw. (ws), und es wäre — wenn beim 2. Zug w kommt — p notwendig bzw. kontingent wahr.

Wir fügen daher zu den Lewisschen Axiomen das neue Axiom 1.9 hinzu:

1.9 $$-(\sim p) < \sim(\sim p)$$

Dies ist eine bis zu einem gewissen Grade willkürliche Wahl des Zusatzaxioms. Wir werden später noch andere Wahlen treffen und ihre Konsequenzen ziehen. —

Es sei nun zunächst darauf hingewiesen, daß sich für eine Anzahl der Lewisschen Axiome 1.1 — 1.8* die entsprechenden Äquivalenzen auf Grund des Axiomensystems selbst beweisen lassen; nämlich $pq = qp$, $p = pp$, $p(qr) = q(pr)$, $p = -(-p)$. Dagegen gelten nicht die zu 1.2, 1.6 analogen Äquivalenzen und auch nicht, wie ausführlich gezeigt wurde

$$p < q = \sim q < \sim p$$

obwohl

$$p < q = -q < -p$$

gilt. Es gilt also zwar der Satz 2.2 bei Lewis, aber nicht 1.8 und auch nicht 2.21. Demgemäß müssen alle Sätze, deren Beweis die fraglichen Sätze 1.8, 2.21 enthält, gestrichen werden.

Zu diesen gehört glücklicherweise nicht 2.51

$$-(-p) = p$$

welcher Satz als durch Lewis bewiesen anzusehen ist.

Für uns ist jetzt noch die unserem neuen Axiom 1.9 entsprechende Äquivalenz

$$-(\sim p) = \sim(\sim p)$$

zu beweisen oder, was in Anbetracht des Bestehens von 1.9 genügt, $\sim(\sim p) < -(\sim p)$. Dies ist leicht mit Hilfe von 1.7 zu bewerkstelligen. Substituiert man in 1.7 für p die Aussage $\sim p$, so hat man sofort

$$\sim(\sim p) < -(\sim p)$$

was zu beweisen war.

Damit ist die Grundlage für einen geschlossenen Modalitätenkalkül gelegt. Denn das Problem, die sämtlichen möglichen komponierten Modalitäten auf die sechs obengenannten Grundmodalitäten (1) bis (6) zurückzuführen, ist nunmehr lösbar.

Die Sätze

(α) $p = -(-p)$ (β) $-(\sim p) = \sim(\sim p)$

genügen in der Tat zu diesem Zweck.

Hat man nämlich eine beliebig komponierte Kette von —- und $\sim$-Zeichen, so kann man zunächst alle Wiederholungen („Potenzen") von — ausschließen nach der Regel:

$\alpha\alpha)$ $\quad (-)^{2n}p = p \qquad$ und $\qquad (-)^{2n+1}p = -p \quad (\beta\beta$

Die Begründung dafür liegt unmittelbar in Satz (α).

Danach hat man nur noch einfache —-Zeichen, und Potenzen von $\sim$-Zeichen.

Eine solche Potenz $(\sim)^m$ kann man durch genügend oft wiederholte Anwendung von (β) wie folgt umwandeln:

Für $m = 2n$ ist:

$\gamma\gamma)$ $\qquad (\sim)^{2n}p = (-)^{2n-1}\sim p = -\sim p$

Für $m = 2n + 1$ ist:

$\delta\delta)$ $\qquad (\sim)^{2n+1}p = (-)^{2n}\sim p = \sim p$ [1])

Die nach $(\gamma\gamma)$ neu entstehenden —-Zeichen können, falls sie zu (—)-Potenzen Anlaß geben, nach $(\alpha\alpha)$ zum Verschwinden gebracht werden. Alsdann neu entstehende $(\sim)$-Potenzen sind nach (β) usw. weiter zu behandeln. Das Ergebnis ist jedenfalls entweder ein einfaches (—) oder $(\sim)$ oder eine kürzere oder längere Kette von alternierenden (—) und $(\sim)$, also etwa:

$$-\sim-\sim-\sim-\sim-p$$

Durch Anwendung von (β) kann man die Gruppen $(-\sim)$ umformen in Gruppen $(\sim\sim)$. Dies gibt also:

$$\sim\sim\sim\sim\sim\sim\sim\sim\sim-p = (\sim)^8-p$$
$$= -\sim-p$$

Das ist die Modalität (6) „p ist möglicherweise falsch".

Allgemein hat man

1. $(-\sim)^n p \quad = (\sim\sim)^n p \quad = (\sim)^{2n} p = -\sim p$ (Modalität 4)
2. $-(-\sim)^n p \quad = --\sim p \quad = \sim p$ (Modalität 3)
3. $(-\sim)^n - p = -\sim - p$ (Modalität 6)
4. $-(-\sim)^n - p = --\sim - p = \sim - p$ (Modalität 5)

---

1) Die Formeln $(\gamma\gamma)$ und $(\delta\delta)$ enthalten die Brouwersche Regel für die Iteration der Absurdität. Denn $(\gamma\gamma)$ besagt, wenn man (β): $-\sim p = \sim\sim p$ berücksichtigt: $(\sim)^{2n} p = \sim\sim p$, was mit $(\delta\delta)$ $(\sim)^{2n+1} p = \sim p$ zusammengenommen ergibt: Die ungerade „Potenz" der Absurdität ist äquivalent mit der einfachen Absurdität, die gerade Potenz aber mit der zweiten, d. h. der „Absurdität der Absurdität". Das ist aber Brouwers Regel.

Dagegen ist das Axiom 1.9, d. i. (β) zur Begründung der Brouwerschen Regel nicht notwendig. Man kann es vielmehr durch das schwächere „Brouwersche Axiom" $p < \sim\sim p$ ersetzen. Für die Ableitung der „Absurditätsregel" s. z. B. Verf., „Math. Existenz", S. 339 und unten S. 525.

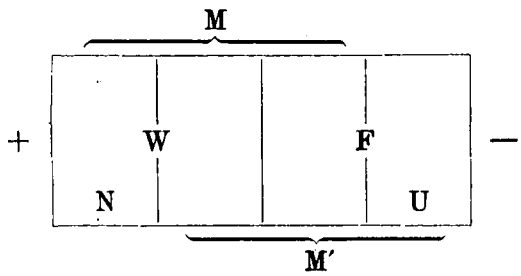
Man sieht, daß man durch dieses in der Praxis ziemlich einfache Verfahren alle Modalitätskombinationen auf die 6 elementaren Modalitäten zurückführen kann.

Der ganze Zusammenhang wird klarer, wenn man an Stelle von $\sim p$ „unmöglich gilt p" $\cdot - p$ „notwendig nicht-p gilt" setzt. Das ist zunächst nur eine andere Symbolik, die aber die positiven Modalitätsbezeichnungen, im engeren Anschluß an die natürliche Sprache als elementare einführt.

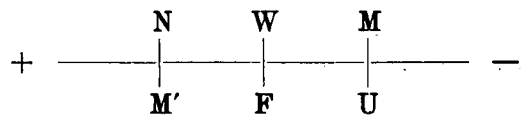
Die sechs Grundmodalitäten stellen sich in beiden Bezeichnungsweisen wie folgt dar:

(1)	p (wahr)	:	p (wahr)
(2)	$-p$ (falsch)	:	$-p$ (falsch)
(3)	$\sim p$ (unmöglich)	:	$\cdot - p$ (notwendig falsch)
(4)	$-\sim p$ (nicht unmöglich)	:	$- \cdot - p$ (nicht notwend. falsch)
(5)	$\sim - p$ (unmöglich falsch)	:	$\cdot p$ (notwendig wahr)
(6)	$-\sim - p$ (nicht unmögl. falsch)	:	$- \cdot p$ (nicht notwend. wahr)[1]

Das Verhältnis der 6 Modalitäten kann man durch folgende Figur darstellen:



oder in abgekürzter Form:



Hierbei bedeutet: N: notwendig, W: wahr, F: falsch, U: unmöglich, M: möglich (nicht unmöglich), M′: möglicherweise falsch (nicht notwendig).

Das große Rechteck stellt das „All der Aussagen" (*universe of discourse*) dar.

---

1) Bei (5) hat man genauer: $\sim - p = \cdot - - p = \cdot p$,
bei (6): $- \sim - p = - \cdot - - p = - \cdot p$.

$$W \text{ und } \bar{W} = F$$
$$N \text{ und } \bar{N} = M'$$
$$U \text{ und } \bar{U} = M$$

teilen es vollständig auf. Es gibt also einen dreifachen „Satz vom ausgeschlossenen Dritten“:

1. p ist entweder wahr oder falsch (nicht wahr),
2. p ist entweder notwendig oder möglicherweise falsch (nicht notwendig),
3. p ist entweder möglich (nicht unmöglich) oder unmöglich.

Aber es gilt offenbar nicht:

„p ist entweder notwendig (tautologisch) oder unmöglich (widerspruchsvoll).“

In diesem Falle *datur tertium*, nämlich (in der Figur) das den Rechtecken M und M′ gemeinsame Gebiet, das zwischen N und U liegt und mit ihnen zusammen das „All“ ausfüllt[1]).

Man hat also: Entweder N oder $M \times M'$ oder U: „p ist entweder notwendig oder unmöglich oder zugleich möglicherweise wahr und möglicherweise falsch“ (d. i. „unbestimmt“ bzw. „weder notwendig noch unmöglich“).

Ferner gilt:

$$N < W < M \quad \text{und} \quad U < F < M'$$

Daraus folgt die folgende Ordnung der Modalitäten vom Positiven zum Negativen

$$+ \; N \; W \; M \qquad\qquad M' \; F \; U \; -$$

Ebenso ergeben sich die Verträglichkeitsverhältnisse leicht.

Bemerkung zu § 2.

Führt man an Stelle von 1.9 als Axiom 1.9* ein:

1.9* $$\sim(\sim p) < \sim(-p)$$

so ergibt sich im wesentlichen dasselbe System für die Rangordnung der Modalitäten.

1) Im Falle der ‚Logik der Notwendigkeiten‘ gilt also der ‚Satz vom ausgeschlossenen Dritten‘ nicht, wohl aber der Satz vom Widerspruch. („Keine Aussage kann zugleich notwendig und unmöglich sein.“) — Dagegen gilt im Falle der ‚Logik der Möglichkeiten‘ gerade der Satz vom ausgeschlossenen Dritten. („Eine Aussage ist stets möglicherweise wahr oder (*vel*) möglicherweise falsch“), aber nicht der ‚Satz vom Widerspruch‘ („Eine Aussage kann nicht zugleich möglicherweise wahr und möglicherweise falsch sein.“). — Dieses Verhältnis zwischen Aussagen hieß in der klassischen Logik im ersten Fall konträr, im zweiten subkonträr.

Es gilt dann, da nach 1.7 und 1.8*

$$\sim(-p) < \sim(\sim p)$$

ist, die Gleichung:

$$\sim -p = \sim\sim p$$

(an Stelle von $-\sim p = \sim\sim p$).

Es ist also $\sim\sim p$ stärker als p (gegen Brouwers Auffassung). Rein formal scheint sich auch dieser Ansatz widerspruchslos durchführen zu lassen; wenn er auch ohne sachliche Bedeutung sein dürfte, so zeigt er doch die Unabhängigkeit von 1.9 von den übrigen Axiomen.

§ 3.

Über eine andere mögliche formale Ergänzung des Lewisschen Axiomensystems: Der Zehn-Modalitäten-Kalkül.

Wie schon erwähnt, hatte Lewis ursprünglich an Stelle des Axioms

1.8* $$(p < q) < (\sim q < \sim p)$$

die weitergehende Forderung

1.8 $$(p < q) = (\sim q < \sim p)$$

aufgestellt, die äquivalent dem logischen Produkt (1.8*) $\times$ (1.8**) ist, wo

$$(1.8^{**}) : (\sim q < \sim p) < (p < q).$$

Post zeigte, daß 1.8 die Gleichung

$$\sim p = -p$$

nach sich zieht (also nicht bloß 1.7: $\sim p < -p$, sondern auch dazu noch die Umkehrung $-p < \sim p$). Damit ist aber die Einführung von $\sim p$ offenbar überflüssig und der ganze Kalkül wird mit dem klassischen identisch.

Andererseits entsteht in dem Lewisschen System durch Fortlassung von 1.8** eine empfindliche Lücke. Fügt man nach dieser Fortlassung zum Ersatz kein neues Axiom zu, so kann man zwar noch zeigen, daß mit der üblichen Russellschen Definition der klassische Kalkül als Teil des neuen Modalitätenkalküls begründbar ist, aber man kann keinen als Ganzes in sich geschlossenen Modalitätenkalkül aufstellen. Denn 1. ergeben sich (abzählbar) unendlich viele aufeinander nicht reduzierbare Modalitäten;

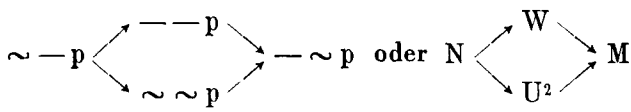
2. ergibt sich nicht einmal eine lineare Rangordnung unter den positiven bzw. negativen Modalitäten nach ihrer implikativen Potenz;

3. sind nicht einmal die reinen Iterationen oder „Potenzen" der einfachsten Modalitäten „unmöglich", „notwendig", „möglich" auf endlich viele Grundmodi zurückführbar. Nur die Falschheitspotenzen ergeben, je nachdem ob sie gerade oder ungerade sind, die Wahrheit oder die Falschheit.

Die einfachsten Modalitäten zeigen folgende Implikationsverhältnisse:

$$\sim\!\!-\!\!\sim p < -\!\!-\!\!- p < -\!\!\sim\!\!\sim p \quad \text{(nach 1.7)}$$
$$\sim\!\!-\!\!\sim p < \sim\!\!\sim\!\!\sim\!\!\sim p < -\!\!\sim\!\!\sim p \quad \text{(nach 1.8* und 1.7)}$$

Also in „Pfeilform" geschrieben ($\to$ statt $<$):



Die Beziehung von $p = -\!\!-\!\!- p$ und $\sim\!\!\sim p$ oder von W und U^2 bleibt unbestimmt.

Man kann nun (das ist der schwächste von uns vorgeschlagene Zusatz) diese Bestimmung ergänzen durch das „Brouwersche Axiom"

$$p = -\!\!-\!\!- p < \sim\!\!\sim p \qquad (1.91)$$
$$W \to U^2$$

Die Wahrheit impliziert die Absurdität der Absurdität (aber nicht umgekehrt!).

Man hat so die lineare Rangordnung

$$\sim\!\!-\!\!\sim p < -\!\!-\!\!- p < \sim\!\!\sim\!\!\sim\!\!\sim p < -\!\!\sim\!\!\sim p$$
$$N \to W \to U^2 \to M$$

Brouwer hat gezeigt, daß man mit Hilfe von (1.91) und (1.8*) die Potenzen der Absurdität auswerten kann:

$$U^{2n+1} = U, \quad U^{2n} = U^2$$

Dazu hat man:

$$F^{2n+1} = F, \quad F^{2n} = W$$

Trotzdem genügt dies nicht, um alle relativen Produkte (d. h. Kompositionen) von Modalitäten auf endlich viele zurückzuführen.

Denn alternierende Verbindungen wie z. B.

$$\underset{N^3p}{\sim\!\!-\!\!\sim\!\!-\!\!\sim\!\!-\!\!\sim p} \quad \text{oder} \quad \underset{M\,N^3p}{-\!\!\sim\!\!\sim\!\!-\!\!\sim\!\!-\!\!\sim\!\!-\!\!\sim p}$$

kann man so nicht reduzieren.

Nimmt man indessen ein Axiom (1.92) hinzu, das die Potenzen der Notwendigkeit auszuwerten gestattet, so kann man alle Modalitäten zwar nicht auf die früher in Betracht gezogenen 6 Grundmodalitäten N W M M′ F U, wohl aber auf 10 Grundmodi zurückführen.

Es gilt schon nach Lewis:

$$\sim\!-\sim\!-p < \sim\!-p \quad \text{oder} \quad \cdot\cdot p < \cdot p \qquad (N^2 \to N)$$

Denn nach 1.7: $\sim\!-\sim\!-p = \sim(-\sim\!-p) < -(-\sim\!-p)$
$= --(\sim\!-p)$
$= \sim\!-p$

Als Axiom wählen wir die Umkehrung dieser Implikation:

(1.92) $\sim\!-p < \sim\!-\sim\!-p \quad \text{oder} \quad \cdot p < \cdot\cdot p \qquad (N \to N^2)$

Während schon nach Lewis gilt: „Wenn es notwendig ist, daß p notwendig ist, ist es wahr, daß p notwendig ist", soll jetzt auch gelten: „Wenn es wahr ist, daß p notwendig ist, so ist es auch notwendig, daß p notwendig ist"; d. h. die Notwendigkeit soll ihre eigene Notwendigkeit in sich schließen, gerade so wie die Wahrheit ihre eigene Wahrheit. Daraus folgt sofort $N^n = N$.

Da:

$$-\sim p = -\sim --p = -(\sim -) -p$$
$$-\sim -\sim p = -\sim -\sim --p = -(\sim -\sim -) --p,$$

allgemein

$$(-\sim)^n p = -(\sim -)^n -p, \quad \text{d. h.} \quad M^n = FN^nF$$

ist, so gilt auch:

$$M^n = FN^nF = FNF = M$$

d. h. auch alle Möglichkeitspotenzen reduzieren sich auf die erste Potenz.

Fordert man (1.91) × (1.92), so kann man also einen Zehn-Modalitätenkalkül begründen.

Systematische Reduktion auf die zehn Grundmodalitäten:

Außer der Wahrheit W ergeben sich die irreduktiblen Modalitäten F, U, U^2; N, M, M′; U^2F, FU^2, FU^2F.

Man kann nämlich folgende „Potenzen" auflösen:

$$(-)^{2n} p = p; \qquad (-)^{2n+1} p = -p \quad (F^{2n} = W,\ F^{2n+1} = F)$$
$$(\sim)^{2n} p = \sim^2 p; \quad (\sim)^{2n+1} p = \sim p \quad (U^{2n} = U^2,\ U^{2n+1} = U)$$
$$(\sim -)^m p = \sim -p \quad \text{und auch} \quad (-\sim)^m p = -\sim p$$
$$(N^m = N) \qquad\qquad (M^m = M)$$

Um eine Übersicht zu gewinnen, verwendet man am besten die Punkt-Strich-Notation, wo $\sim - = \cdot$ (N) und $\sim = \cdot -$ (NF) ist. Die Reduktion verläuft dann so:

a) Ein beliebiger Punkt-Strich-Ausdruck kann zunächst durch Reduktion der N- und F-Potenzen auf die Form alternierender N- und F-Zeichen (Punkte und Striche) gebracht werden.

b) Von solchen alternierenden Ausdrücken gibt es 4 Typen, je nachdem ob die Anfangs- und Endzeichen: NN, NF, FN, FF, d h. $\cdot\cdot$, $\cdot -$, $- \cdot$, $--$ sind.

Man hat also:			D. h. in Lewis' Notation:
Typ I:	$(\cdot -)^l \cdot$	:	$\sim^l \sim - = \sim^{l+1} -$
Typ II:	$(\cdot -)^l$	:	$\sim^l = \sim^l$
Typ III:	$- (\cdot -)^l \cdot$	:	$- \sim^l \sim - = - \sim^{l+1} -$
Typ IV:	$- (\cdot -)^l$	:	$- \sim^l = - \sim^l$

Von hier ab ist die Lewissche Notation bequemer. Es sind hier 2 Unterfälle möglich, nämlich:

$$\text{A)}\ l = 2n; \quad l + 1 = 2n + 1$$
$$\text{B)}\ l = 2n - 1; \quad l + 1 = 2n$$

Das gibt 8 Fälle:

IA:	$\sim^{2n+1} -$	$=$	$\sim - \mathrm{N}$	IB	$\sim^{2n} -$	$=$	$\sim^2 - \mathrm{U^2F}$
IIA:	$\sim^{2n}$	$=$	$\sim^2 \mathrm{U^2}$	IIB	$\sim^{2n-1}$	$=$	$\sim \mathrm{U}$
IIIA:	$- \sim^{2n+1} -$	$= -$	$\sim - \mathrm{FUF} = \mathrm{M'}$	IIIB	$- \sim^{2n} -$	$= -$	$\sim^2 - \mathrm{FU^2F}$
IVA:	$- \sim^{2n}$	$= -$	$\sim^2 \mathrm{FU^2}$	IVB	$- \sim^{2n-1}$	$= -$	$\sim \mathrm{M}$

Dazu kommen noch W und F, der einfache —, der kein alternierender Ausdruck in der Punkt-Strich-Notation ist.

Man hat also die irreduziblen 10 Grundmodi:

$$\mathrm{N, W, M, M', F, U; U^2, FU^2F, U^2F, FU^2}$$

Von den reinen Modi sind

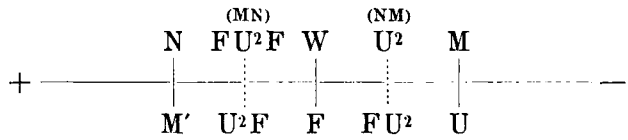
$\mathrm{U^2}$, $\mathrm{FU^2F}$ (gerade Zahl von U, F-„Faktoren") positiv,
$\mathrm{U^2F}$, $\mathrm{FU^2}$ (ungerade Zahl von U, F-„Faktoren") negativ.

Von $\mathrm{U^2}$ wissen wir schon, daß es, gemäß dem Brouwerschen Axiom, zwischen W und M liegt[1]). $(\mathrm{W} \to \mathrm{U^2} \to \mathrm{M})$

---

1) Ob (1.91), das Brouwersche Axiom, und (1.92) unabhängig sind, wissen wir nicht. Doch ist es zu vermuten. Jedenfalls regelt (1.92) nicht unmittelbar die Rangordnung der Modalitäten.

An der früher eingeführten Figur können wir die Sachlage übersichtlich darstellen:



Erläuterung:

(1) U^2 wird dargestellt durch ein Gebiet, das einerseits W enthält, andererseits in M enthalten ist, denn es ist: $W < U^2 < M$

(2) FU^2 ist dasjenige Gebiet, das U^2 zum „All" ergänzt. (Analog: $FW = F$; $FN = M'$; $FU = M$)

(3) U^2F ist das zu U^2 in bezug auf die Mittelachse (die zwischen W und F hindurchgeht) symmetrische Gebiet, unter Vorzeichenwechsel. (Analog: N symm. zu U; M symm. zu M′; W symm. zu F)

(4) FU^2F ist dasjenige Gebiet, das U^2F zum „All" ergänzt.

Bestätigung der Behauptungen (2) (3) (4):

a) (2) besagt: $U < FU^2 < F$

$\backsim p < -\backsim\backsim p < -p$

In der Tat:

$\backsim p = --(\backsim p) < -\backsim(\backsim p)$ (da: $--q < -\backsim q$)

und $-(\backsim\backsim p) < -p$ (da, nach 1.91: $p < \backsim\backsim p$)

b) (3) besagt: $F < U^2F < M'$

$-p < \backsim\backsim -p < -\backsim -p$

In der Tat ist:

$--(-p) < \backsim\backsim(-p)$ (nach (1.91))

und $\backsim(\backsim -p) < -(\backsim -p)$ (nach 1.7)

c) (4) besagt: $N < FU^2F < W$

$\backsim -p < -\backsim^2 -p < p$

In der Tat:

$--(\backsim -p) < -\backsim(\backsim -p)$ (da $--q < -\backsim q$)

ferner: $p < \backsim\backsim p$ (1.91)

$(-p) < \backsim\backsim(-p)$

$-(\backsim\backsim(-p)) < -(-p)$

d. h. $-\backsim\backsim -p < --p = p$

Ergebnis:

Wir erhalten folgende Implikationsreihen:

$$N < FU^2F < W < U^2 < M$$
$$U < FU^2 < F < U^2F < M'$$

und folgende polare Rangordnung:

(+) N, FU^2F, W, U^2, M | M', U^2F, F, FU^2, U (—)

§ 4.

Die sachliche Bedeutung des Sechs- und des Zehn-Modalitäten-Kalküls.

Die Reduktionsregel des Sechs-Modalitäten-Kalküls kommt darauf hinaus, daß in einem Ausdruck von der Form:

$$(F)N^{x_1}FN^{x_2}F \ldots . N^{x_p}(F)$$

nur (wenn man sich alle „Potenzen" in aufgelöster Form geschrieben denkt, also NN für N^2, NNN für N^3 usw.) das am weitesten rechts stehende N gilt, während alle anderen N gestrichen werden. Ferner tritt dann natürlich die Reduktion der übrigbleibenden F-Potenz ein ($F^{2q} = F^2 = W$; $F^{2q+1} = F$).

Was besagt diese Reduktionsregel für die N sachlich?

a) Zunächst bedeutet sie eine Reduzierung der reinen N-Potenz: $N^x = N$, was man aus $N^2 = N$ induktiv ableiten kann.

Die Notwendigkeit der Notwendigkeit ist also gleichzusetzen der einfachen Notwendigkeit. Entsprechend ist die Möglichkeit der Möglichkeit gleichzusetzen der einfachen Möglichkeit [1]).

Nun bedeutet $N^2 = N$ das logische Produkt zweier Implikationen:

$$(N^2 \rightarrow N) \quad (N \rightarrow N^2)$$

Die erste Implikation $N^2 \rightarrow N$ ist selbstverständlich, denn sie ist nur ein spezieller Fall des allgemeinen Prinzips $N \rightarrow W$, da sie ja auch geschrieben werden kann $N(N) \rightarrow W(N)$ [2]). Anders steht es mit der zweiten $N \rightarrow N^2$: die einfache Notwendigkeit impliziert die Notwendigkeit ihrer selbst. Oder die Iteration der Modalität „Notwendigkeit" (und „Möglichkeit", also jeder positiven, geraden oder „obliquen" Modalität) hat keinen Effekt, leistet nichts.

1) Das ergibt sich formal so: $M = FNF$; $M^2 = FNFFNF = FNNF = FNF = M$. Daraus durch vollständige Induktion $M^x = M$, da $M^{x+1} = M^{x-1+2} = M^{x-1}M^2 = M^{x-1}M = M^x$.

2) In Lewisscher Symbolik: $\infty - (\infty - p) < \infty - p$.

Was hat das für eine sachliche (phänomenologische) Bedeutung? Es besagt, daß die Notwendigkeit als eine absolute Modalität aufzufassen ist. Notwendigkeit ist Notwendigkeit schlechthin, sie ist keiner Steigerung fähig. Wenn eine solche „absolute" Notwendigkeit besteht, so ist sie selbst notwendig, sie hat einen gewissermaßen idealen Charakter.

Daß dies nicht unter jedem Gesichtspunkt so ist, zeigt die Husserlsche Unterscheidung von kontingentem und formalem Apriori[1]) — eigentlich müßte man sagen „notwendigem Apriori". Wenn man zu den entsprechenden Wesensgesetzen und Wesensnotwendigkeiten übergeht, gelangt man unmittelbar zu dem Begriffspaar: „kontingente — notwendige (Wesens-) Notwendigkeit". Hier ist also N^2, die „notwendige Notwendigkeit", von der „kontingenten", d. h. der „einfachen" Notwendigkeit N durchaus unterschieden. Die apriorische Struktur der Farbmannigfaltigkeit ist z. B. zwar notwendig, aber der Grund dieser Wesensstruktur ist uneinsichtig, sie scheint „zufälligerweise" dieser „hyletischen Region" anzuhaften. Vom Gesichtspunkt der formalen konstitutiven Phänomenologie aus ist zwar das Bestehen hyletischer Regionen mit bestimmten Wesensgesetzen notwendig, aber diese Gesetze sind nicht im einzelnen bestimmt, sondern nur nach gewissen formalen Grundzügen. Die formale Notwendigkeit ist also eine der „materialen" übergeordnete und, daß von verschiedenen formal möglichen material-apriorischen Strukturen gewisse gelten, andere nicht, ist zufällig. Die formalen Notwendigkeiten sind also solche, deren Bestand selbst notwendig ist — wie ja auch die formale Phänomenologie als Ganzes genommen sich auf sich selbst zurückbezieht, sich selbst rechtfertigt[2]) —, die materialen (insbesondere die „hyletischen" im engeren Sinn[3])) solche, deren Bestehen als eine „Tatsache" in einem höheren Sinn, gewissermaßen als eine „Wesenstatsache" — dieser Ausdruck ist auch nicht paradoxer als der des „kontingenten Apriori" — hingenommen werden muß.

Durch die These $N \rightarrow N^2$ werden also derartige „kontingenten" Wesensnotwendigkeiten, derartige „Wesenstatsachen" ausgeschlossen.

---

1) Husserl, Formale und transzendentale Logik (Halle 1929), § 6 (Jahrbuch X, S. 25).

2) Husserl, Formale und transzendentale Logik, §§ 102, 104 (Jahrb. X, S. 236 ff., 241 ff.).

3) Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie, §§ 65, 85 (Jahrb. I, 1, S. 122 ff., 171 ff.).

Ähnlich verhält es sich mit den Möglichkeiten. Nur ist hier die fragliche Implikation von den beiden, die aus der Gleichung $M = M^2$ resultieren, nicht $M \to M^2$ (denn das besagt ja $W(M) \to M(M)$: „Die Wahrheit der Möglichkeit implizierte die Möglichkeit der Möglichkeit" und das ist selbstverständlich!), sondern $M^2 \to M$ [1]).

Das heißt: die Frage ist, ob die Möglichkeit einer Möglichkeit auch die einfache Möglichkeit impliziert. Dies ist nun in der Tat der Fall, wenn man die Möglichkeit als „ideale" oder „formale", also in einem sehr weiten und sozusagen absoluten, keiner weiteren realen „Abschwächung" zugänglichen Sinn faßt [2]). Es trifft dieser Fall also zusammen mit dem der formalen Notwendigkeit, wie das ja auch sein muß wegen der logistischen Äquivalenz der Beziehungen $N \to N^2$ und $M^2 \to M$.

b) Die Reduzierung der N-Potenzen reicht nun offenbar noch nicht hin, die Reduktionsregel des Sechs-Modalitäten-Kalküls (§ 2) zu begründen. Vielmehr ist damit erst der Zehn-Modalitäten-Kalkül (§ 3) erreicht. Zur weiteren Reduktion reicht hier die Implikation $M \to NM$ (§ 2, denn es ist $NM = NFNF = U^2$) oder auch $M' = FN \to NFN = NM'$. Das bedeutet: Wenn ein Satz möglicherweise wahr (oder falsch) ist, so ist er mit Notwendigkeit möglicherweise wahr oder falsch. Oder kurz: Jede Möglichkeit impliziert ihre eigene Notwendigkeit. Dies folgt offenbar nicht aus den unter (a) gemachten Voraussetzungen. Aber es läßt sich an die dort angestellten Betrachtungen eine Überlegung anknüpfen, die den Satz von der Notwendigkeit jeder Möglichkeit einsichtig werden läßt.

Die Reduktion der N- bzw. M-Potenzen beruhte auf dem Begriff einer absoluten, „idealen" (logisch stärksten) Notwendigkeit und einer ebensolchen (logisch schwächsten) Möglichkeit, die nicht überboten (bzw. unterboten) werden kann. Die beiden genannten Modalitäten bestimmen gewissermaßen eine „ideale" oder „absolute" Sphäre, der gegenüber die „geraden" Modi „kontingent" sind oder sein

---

1) Formal folgt dies in der Tat bis $N \to N^2$, denn das ergibt, auf einen negativen Satz angewandt, $N(F) \to N^2(F)$, daraus durch Umkehrung: $FN^2F \to FNF$ oder $M^2 \to M$. Umgekehrt folgt auch hieraus wieder $N \to N^2$. Denn: $(FN^2F \to FNF) \to (FFNF \to FFN^2F) \to (NFF \to N^2FF) = (N \to N^2)$.

2) Man braucht deshalb noch nicht die Sphäre der positiven Möglichkeit zu verlassen und in die der *privatio* der Unmöglichkeit (d. i. „Widerspruchslosigkeit") überzugehen (vgl. u. S. 534). Sondern es handelt sich um ideale „sachliche" (das ist nicht dasselbe wie sachhaltig = material!), also formal-ontologisch relevante Möglichkeit.

können. Man kann nun sagen, daß in dem Wesen dieser idealen Sphäre die Notwendigkeit schon liegt, so daß ihr ausdrückliches Zusprechen an eine Modalität der Sphäre eine selbstverständliche Berechtigung hat und daher nichts Neues leistet.

So angesehen hat der Sechs-Modalitäten-Kalkül gegenüber dem Zehn-Modalitäten-Kalkül scheinbar die größere Konsequenz des logischen Ansatzes voraus: nur die M- und N-Potenzen allein reduzieren zu wollen, erscheint als eine unverzeihliche Halbheit.

Aber freilich gibt es im Sechs-Modi-Kalkül auch paradoxe Sätze, z. B. ist:

$$MN = FNFN = FFN = N$$

Die Möglichkeit einer Notwendigkeit ist äquivalent der Notwendigkeit selbst, d. h. für die Notwendigkeit fällt ihre Möglichkeit und ihre „Wirklichkeit" zusammen. Man kann allerdings auch diese Paradoxie durch den Begriff der streng idealen Sphäre rechtfertigen. Diese Sphäre idealer Möglichkeiten ist eben so, daß in ihr jede Struktur wesensnotwendig ist. Dem „Idealen" als solchem haftet Notwendigkeit an (man denke etwa an das aristotelische $\alpha\dot{\imath}\delta\iota o\nu$) und jede Möglichkeit ist sofort in ihm realisiert.

Trotzdem wird man Gebiete finden können, wo zwar die M- und N-Potenzen ohne Bedeutung sind, aber trotzdem NM und M, und auch MN und N auseinanderfallen.

c) Es ist noch die Frage übrig, wie das Brouwersche Axiom $W \to NM$ sachlich zu begründen ist.

Im Falle, daß man notwendige Möglichkeit und einfache Möglichkeit trennt, ist dennoch die erste niemals von derselben logischen Potenz wie die Wahrheit. Eine wie immer näher charakterisierte Möglichkeit ist noch keine Wahrheit. Umgekehrt ist die Wahrheit auch stets notwendigerweise möglich.

Die Folgerung aus dem Brouwerschen Axiom $MN \to W$ (d. h. $FNMF \to FWF$, wo $FNMF = FNFNFF = MN$) ist auf den ersten Blick weniger plausibel. Indessen ist die Wahrheit offenbar eine notwendige Bedingung der Notwendigkeit, d. h. die Notwendigkeit von p ist nicht einmal möglich, wenn p nicht wahr ist; d. h. aber nichts anderes, als daß MN das Wahre impliziert.

* * *

Es soll im folgenden nun noch ein Kalkül entwickelt werden, bei dem möglichst alle nicht aus formalen kalkülmäßigen Gründen unbedingt notwendigen Beschränkungen der Mannigfaltigkeit der Modalitäten wegfallen.

§ 5.

Über den voraussetzungsärmsten Modalitäten-Kalkül, der noch eine lineare Rangordnung gestattet.

a) Man kann versuchen, sich von allen durch besondere sachliche Annahmen bedingten Voraussetzungen freizumachen, und lediglich die allgemeinsten formalen Bedingungen eines Modalitäten-Kalküls einzuführen suchen. Zunächst kann man die Forderung der Möglichkeit der Reduktion auf endlich viele Grundmodi aufheben. Diese ist ja in der Tat sofort aufgehoben, sobald man alle N-Potenzen als verschiedene Modi zuläßt.

Andererseits wird man an der allgemeinen Forderung einer linearen Rangordnung der Modi, wodurch das Implikationsverhältnis jedes Modus zu jedem anderen eindeutig bestimmt ist, festzuhalten haben. Denn sonst läßt sich ein Modus durch seinen logischen „Stärkegrad" nicht mehr eindeutig bestimmen. Diese Forderung soll jedenfalls die obere Schranke unserer formalen Freiheit sein.

Es fragt sich nun einerseits, ob die Lewissche Kalkül dieser Forderung genügt und andererseits, ob nicht die natürlichen Axiome einer Theorie der Modalitäten-Rangordnung unabhängig vom Lewisschen Kalkül aufgestellt werden können. Die erste Frage ist zu verneinen, die zweite zu bejahen.

Denn die Frage, ob p oder $\sim\sim$ p stärker ist, läßt sich, wie oben ausgeführt (s. S. 513) mittels des unergänzten Lewisschen Axiomensystems augenscheinlich[1]) nicht beweisen. Damit ist von vornherein eine lineare Rangordnung sämtlicher Modalitäten ausgeschlossen.

Die zweite Frage läßt sich dagegen beantworten in dem Sinne, daß eine Reihe einfacher Operationsregeln mit Modalitäten, die sich auf denselben Satz p beziehen, angegeben werden können, so daß mit ihrer Hilfe eine Rangordnungstheorie begründet werden kann. Dabei sollen diese Regeln nicht mehr leisten als der unergänzte Lewiskalkül, aus dem sie leicht abzuleiten sind. Durch geeignete Zusatzaxiome werden sie dann ergänzt werden.

Man kann die Modalitäten als eine Art Operationen auffassen, die auf denselben Satz p angewandt werden. Sie können komponiert und deshalb auch iteriert werden. ($\sim$ p, $-$ p, $\sim -$ p, $\sim\sim$ p beispielsweise, was wir schreiben wollen Up, Fp, Np, U^2p oder auch kurz U, F, N $=$ UF, U^2; unbestimmte Operationen sollen mit großen griechischen Buchstaben bezeichnet werden, wie A, Θ usw.).

1) Ein eigentlicher Unabhängigkeitsbeweis steht allerdings noch aus.

Regel I: Jede nichtelementare Modalität läßt sich aus zwei elementaren Modalitäten N und F (oder U = NF und F) zusammensetzen. Die Komposition („Multiplikation") ist assoziativ; aber nicht kommutativ. (Es ist also rechtsseitige und linksseitige Multiplikation zu unterscheiden.)

Regel II: Eine Implikation (folglich auch eine Gleichung) zwischen zwei (einfachen oder zusammengesetzten) Modalitäten kann ohne ihre Geltung zu verlieren rechtsseitig multipliziert werden.

Definition: Eine zusammengesetzte Modalität ist positiv, wenn sie eine gerade Anzahl von einfachen negativen Grundmodi (U, F) enthält; negativ, wenn eine ungerade Anzahl.

(Man kann alle komponierten Modalitäten durch N und F oder durch U und F; alle positiven durch M und N darstellen.)

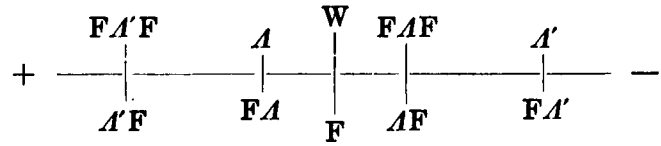
Regel III: Eine Implikation zwischen zwei Modalitäten kann ohne Änderung der Geltung mit einer positiven Modalität, ferner unter Umkehrung der Implikationsbeziehung mit einer negativen Modalität linksseitig multipliziert werden.

In Zeichen können Regel II und III so wiedergegeben werden:

$$(A \to A') \to (A\Theta \to A'\Theta)$$
$$(A \to A') \to (\Pi A \to \Pi A'), \text{ wo } \Pi \text{ positiv}$$
$$(A \to A') \to (\Sigma A' \to \Sigma A), \text{ wo } \Sigma \text{ negativ}$$

Anmerkung: Die in Regel II und III genannten „Multiplikationen" können nicht durch „Divisionen" ersetzt werden, auch dann nicht, wenn diese Divisionen „aufgehen"; d. h. bereits ausgeführte Multiplikationen wieder rückgängig machen. Aus $\Pi A \to \Pi A'$ folgt nicht $A \to A'$[1]).

Wendet man insbesondere auf eine beliebige Implikation $A \to A'$ die rechts- bzw. linksseitige Multiplikation mit F an, so folgt $AF \to A'F$ bzw. $FA' \to FA$. Dies kann man mittels der für die endlichen Kalküle in §§ 2—3 benutzten graphischen Darstellung veranschaulichen: die linksseitige Multiplikation mit F bedeutet „Ergänzung zum All", die rechtsseitige Übergang zum symmetrischen Modus unter Vorzeichenwechsel.



1) Dies ist, vom Lewis-Kalkül aus gesehen, Folge der auf S. 504 ff. erörterten Verhältnisse. Man muß beim Vergleich aber berücksichtigen, daß es sich hier immer um denselben (unmodalisierten) Satz p, nicht um zwei verschiedene Sätze p, q handelt.

Man sieht leicht, daß die folgenden Implikationen simultan gelten.

$$A \to A',\ AF \to A'F,\ FA' \to FA,\ FA'F \to FAF$$

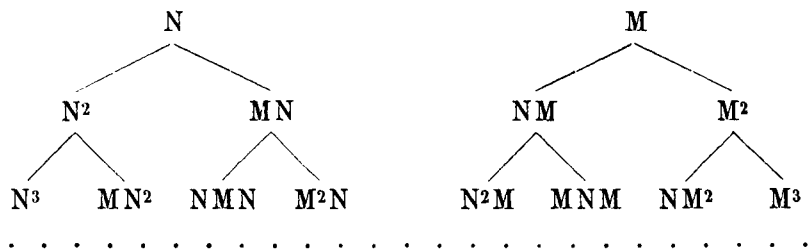
Regel IV: Es ist FF = W (Falschheit der Falschheit = Wahrheit). W kann beliebig zugesetzt und weggelassen werden.

* * *

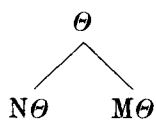
b) Was nun das Problem der Rangordnung sämtlicher Modalitäten unter möglichst geringen Voraussetzungen angeht, so sind die in den 4 „Regeln" enthaltenen Postulate offenbar dazu nicht hinreichend. Denn noch nicht einmal die Beziehung $W \to U^2$ läßt sich aus ihnen deduzieren. Welche weiteren Voraussetzungen müssen eingeführt werden?

Es ist zunächst zweckmäßig, die Betrachtung auf die positiven Modalitäten zu beschränken. Sie enthalten beliebig viele N und eine gerade Anzahl F, können daher auch aus N und FNF = M zusammengesetzt werden.

Rein kombinatorisch ergeben sich folgende Möglichkeiten:



nach dem allgemeinen Schema



oder auch — was man leicht nachprüfen kann — nach der Regel, daß die linke Hälfte der i^{ten} Reihe aus der (i—1)ten durch rechtsseitige Multiplikation mit N entsteht, die rechte durch rechtsseitige Multiplikation mit M.

Über die Implikationsverhältnisse ist durch dieses rein kombinatorische Schema der Erzeugung zunächst noch nichts ausgemacht, aber das zweitgenannte Erzeugungsverfahren gestattet doch wichtige vorläufige Schlüsse in dieser Hinsicht.

Da nämlich nach Regel II durch rechtsseitige Multiplikation die Geltung einer Implikation nicht angetastet wird, so ergibt sich sofort,

daß, falls die (i—l) Zeile des Schemas von links nach rechts nach fallenden logischen Potenzen geordnet ist (so daß also jedes Glied das nachfolgende impliziert), dasselbe für jede i^{te} Halbzeile der Fall ist. Dagegen ist über das Implikationsverhältnis zwischen Gliedern verschiedener Halbzeilen noch nichts gesagt.

So ist am Anfang zunächst bekanntlich $N \to M$; deshalb auch: $N^2 \to MN$ und $NM \to M^2$, aber über das Verhältnis von MN und NM ist zunächst noch nichts gesagt.

Man kann noch etwas weiterkommen, wenn man berücksichtigt, daß $N \to W \to M$. Daraus folgt nach Regel II: $N^2 \to N \to MN$ und weiterhin $N^3 \to N^2 \to MN^2$, $NMN \to MN \to M^2N$ usw.

Man sieht aber, daß man so keine vollständige Rangordnung erhält.

Dazu braucht man die Beziehung $MN \to NM$ oder vollständiger, damit auch W mit in das Schema einbezogen wird: $MN \to W \to NM$. Es genügt dazu $W \to NM$ oder $W \to U^2$ zu fordern, d. h. das „Brouwersche Axiom" (s. o. S. 513). Daraus ergibt sich nämlich durch rechts- und linksseitige Multiplikation mit F nach Regel II und III: $FNMF \to FWF$ oder $MN \to W$ (da $FWF = FF = W$ [Regel IV] und, weil $M = FNF$, $FNMF = FNFNFF = MN$).

Das Brouwersche Axiom ist also gerade hinreichend, um die zwei ersten Zeilen (mit W als Mittelglied) so zu ordnen: $N^2 \to N \to MN \to W \to NM \to M \to M^2$, wo, wegen der Transitivität der „$\to$"-Beziehung, auch das W weggelassen werden kann.

Man erhält nun, wie oben gesagt, daraus sofort die Rangordnung der beiden 3^{ten} Halbzeilen in sich (wobei natürlich W nicht auftritt) und nicht nur das, sondern, wie man leicht übersieht, die Ordnung beider halben Schemata, bis mit zur dritten Zeile, also z. B. das linke, wie folgt:

$$N^3 \to N^2 \to MN^2 \to N \to NMN \to MN \to M^2N$$

(Zweifelhaft könnte nur $MN^2 \to N \to NMN$ sein, aber das ergibt sich aus $MN \to W \to NM$ durch rechtsseitige Multiplikation mit N nach Regel II.)

Was nun wiederum nicht bestimmt ist, ist das Verhältnis von M^2N, N^2M und W, und dies muß durch eine Verallgemeinerung des Brouwerschen Axioms festgelegt werden: $W \to N^2M$, woraus, wie oben, sofort $M^2N \to W$ folgt.

Damit ist das ganze Schema bis mit zur dritten Zeile geordnet.

Man sieht, daß man so fortfahren kann, wenn man das Brouwersche Axiom schrittweise verallgemeinert, d. h. $W \to N^3M$, $W \to N^4M$; ..... $W \to N^iM$ fordert. Durch vollständige Induktion ergibt sich leicht, daß das „verallgemeinerte Brouwersche

Axiom" $W \to NiM$ hinreicht, um das ganze unbegrenzte Schema der MN-Kombinationen, d. h. alle positiven Modalitäten mit Einschluß von W linear zu ordnen (nach dem Ordnungstyp η der rationalen Zahlen).

Das verallgemeinerte Brouwersche Axiom ist aus demselben Grunde plausibel wie das einfache, auch die Notwendigkeit der Notwendigkeit usw. einer Möglichkeit ist niemals logisch so stark wie die Wahrheit. Und ferner, was nicht wahr ist, davon ist auch nicht die Möglichkeit der Möglichkeit usw. der Notwendigkeit gegeben (vgl. oben § 4c, S. 520) [1]).

c) Damit ist das Rangordnungsproblem unseres Kalküls gelöst. Als zweite Frage bleibt nun noch das Reduktionsproblem übrig. Unser Kalkül hat unendlich viele irreduktible Modalitäten, wie schon aus der Verschiedenheit von N, N^2, N^3 ... hervorgeht. Damit ist aber noch nicht gesagt, daß sämtliche MN-Kombinationen verschiedene positive Modalitäten darstellen. Vielmehr könnten sich gewisse Typen auf andere reduzieren. Inwieweit ist das der Fall?

Zunächst führt schon das einfache Brouwersche Axiom zum Beweis der Periodizität der U-Potenzen. ($U = U^3$, $U^4 = U^2$; allgemein: $U = U^{2n+1}$; $U^2 = U^{2n}$). Der Beweis ist bekanntlich folgender: Aus $W \to U^2$ (Brouwers Axiom) folgt nach Regel II durch rechtsseitige Multiplikation mit U: $U \to U^3$; durch linksseitige Multiplikation mit U dagegen nach Regel III: $U^3 \to U$; also $(U \to U^3) \times (U^3 \to U)$ oder $U = U^3$.

Dieser Beweis läßt sich weitgehend verallgemeinern. Sei nämlich A irgendeine negative Modalität von der Eigenschaft $W \to A^2$, so ergibt sich durch rechtsseitige Multiplikation mit A: $A \to A^3$, durch linksseitige dagegen: $A^3 \to A$; also wie oben $A = A^3$. Analog würde aus $A^2 \to W : A^3 \to A$, $A \to A^8$, also ebenfalls $A = A^3$ folgen.

Welches ist die allgemeinste Form von A? Man sieht aus dem MN-Schema, daß positive Modalitäten, die von W impliziert werden, alle mit M enden (und nur sie). A^2 muß also als MN-„Produkt" dargestellt mit M (im „analogen" Fall mit N) enden.

---

1) Die Beziehung $MN \to W \to NM$ an Stelle der formal zunächst anscheinend gleichmöglichen $NM \to W \to MN$ zu wählen, ist nicht ohne rein formale Bedeutung. Denn das im Text wesentlich benutzte Prinzip zur Herstellung der Rangordnung hängt davon ab. Eine Abweichung würde tiefgreifende Änderung der Ordnungsbeziehungen im ganzen Schema mit sich bringen. Ob überhaupt noch eine lineare Rangordnung aller Modalitäten möglich wäre, muß bezweifelt werden. Doch bedarf dies noch genauerer Untersuchung.

In FN-Form dargestellt, muß es also eine gerade Zahl von F enthalten und mit F enden (da $M = FNF$). Also enthält A selbst eine ungerade Zahl von F und endet auch mit F. A hat also die Formen

$$A = N^{x1} F N^{x2} F \ldots F N^{x2s+1} F$$
$$\text{oder } A = F N^{y1} F N^{y2} F \ldots\ldots F N^{y2s} F$$

Also:

$$A^2 = N^{x1} F N^{x2} F \ldots\ldots N^{x2s+1} F N^{x1} \ldots\ldots N^{x2s+1} F$$
$$\text{oder } A^2 = F N^{y1} F N^{y2} F \ldots N^{y2s+y1} F N^{y2} \ldots N^{y2s} F$$

Oder in der MN-Form geschrieben:

$$A^2 = N^{x1} M^{x2} \ldots\ldots M^{x2s} N^{x2s+1} M^{x1} \ldots N^{x2s} M^{x2s+1}$$
$$\text{bezw. } A^2 = M^{y1} N^{y2} \ldots M^{y2s-1} N^{y2s+y1} M^{y2} \ldots N^{y2s-1} M^{y2s}$$

Für diese und die „analogen" Formen, also für alle negativen Formen A gilt: $A^2 = A^{2m}$; $A = A^{2m+1}$. Damit sind offenbar weitgehende Reduktionen gegeben. Einige einfache Beispiele sind etwa:

$$NMN = N;\ NMN^2 = N^2;\ N^2MN = N^3,\ MNMN = MN$$

Die Auswirkungen dieser Reduktion im einzelnen sind nicht leicht übersehbar und können hier nicht weiter betrachtet werden. Es scheint hier noch ein schwieriges kombinatorisches Problem vorzuliegen, dessen Lösung den Mathematikern überlassen bleiben muß.

Anhang zum I. Abschnitt.

Die Logik der Modalitäten und der Brouwer-Heytingsche „intuitionistische" Logikkalkül.

A. Heyting hat in seiner Abhandlung „Die formalen Regeln der intuitionistischen Logik"[1]) einen Kalkül von hoher mathematischer Vollendung entwickelt. Wie in der Einleitung dargelegt, fordert diese intuitionistische formale Logik einen Vergleich mit dem Modalitätenkalkül heraus (s. o. S. 500ff.).

Heytings Kalkül ist aus dem klassischen elementaren Logikkalkül von Russell gewonnen durch Unterdrückung aller der Axiome, Definitionen und Theoreme, die auf dem Prinzip des *Tertium non datur* beruhen oder dieses Prinzip zur Folge haben.

Es werden die vier Grundbegriffe $\supset$ (Implikation), $\wedge$ (Konjunktion, „und"), $\vee$ (Disjunktion, „oder"), $\neg$ (Negation besonderer Art) eingeführt. Keiner dieser vier Grundbegriffe kann auf die anderen zurückgeführt werden!

1) Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften, phys.-math. Klasse, 1930 II, S. 3 ff.

Es gelten ferner für diese Begriffe die folgenden 11 Axiome:

(1) 2.1 $a \supset a \wedge a$
(2) 2.11 $a \wedge b \supset b \wedge a$
(3) 2.12 $a \supset b \cdot \supset \cdot a \wedge c \supset b \wedge c$
(4) 2.13 $a \supset b \cdot \wedge \cdot b \supset c \cdot \supset \cdot a \supset c$
(5) 2.14 $b \supset \cdot a \supset b$
(6) 2.15 $a \wedge \cdot a \supset b \cdot \supset b$
(7) 3.1 $a \supset a \vee b$
(8) 3.11 $a \vee b \supset b \vee a$
(9) 3.12 $a \supset c \cdot \wedge \cdot b \supset c \cdot \supset . a \vee b \supset c$
(10) 4.1 $\neg a \supset \cdot a \supset b$
(11) 4.11 $a \supset b \cdot \wedge \cdot a \supset \neg b \cdot \supset \neg a$

Alle diese Sätze gelten im Russellschen Kalkül, wenn man die Zeichen wie folgt „übersetzt":

Heyting:	$\supset$,	$\wedge$,	$\vee$,	$\neg$
Russell:	$\supset$,	$\cdot$,	$\vee$,	$\sim$

Dagegen gelten viele Sätze und auch schon Definitionen des Heytingschen Kalküls nicht im Russellschen.

Wie verhält sich nun der Heytingsche Kalkül zum unergänzten und ergänzten Lewisschen?

Es entsteht zunächst die Frage nach einer geeigneten „Übersetzung" der Zeichen.

Da der H.-Kalkül im R.-Kalkül enthalten ist und der R.-Kalkül seinerseits im L.-Kalkül (wenn man übersetzt: R.: $\supset$, $\cdot$, $\vee$, $\sim$; L.: $\subset$, $\times$, $+$, $-$), so scheint die Beantwortung leicht: der H.-Kalkül ist natürlich auch (in der Übersetzung: H.: $\supset$, $\wedge$, $\vee$, $\neg$; L.: $\subset$, $\times$, $+$, $-$) im L.-Kalkül enthalten. Allein dies ist eine Trivialität ohne Wert. Denn der Zweck eines Vergleichs von intuitionistischer und Modalitätenlogik kann ja nur sein, die Ausfallserscheinungen der ersten gegenüber der klassischen Logik dadurch verständlich zu machen, daß man die intuitionistischen Begriffe durch die spezifisch modalitätslogischen, also die Lewisschen „strikten" Begriffe (*strict implication, strict logical sum, impossibility*) interpretiert.

Dieser Gesichtspunkt legt folgende Übersetzung nahe: H.: $\supset$, $\wedge$, $\vee$, $\neg$; L.: $<$, $\times$, $\wedge$, $\sim$.

Der durchgeführte Vergleich ergibt, wie zu erwarten ist, daß in den Heytingschen Axiomen wesentlich mehr vorausgesetzt wird, wie im Lewisschen System. Leider ist so viel bei dieser Interpretation vorausgesetzt, daß das ganze Lewissche System gesprengt wird.

Es gilt nämlich im Heytingschen System (Axiom 3.1 und Theorem 3.22, vgl. S. 8 der Heytingschen Abhandlung)

$$a \vee a \supset \subset a$$

Dem entspricht die L.-Übersetzung

$$p \wedge p = p$$

Nun ist im L.-System:

$$p \wedge p = \sim (-p \times -p) = \sim -p$$

(nach Definition L. 1.04, s. o. S. 503).

Der fragliche Satz bedeutet also nichts anderes als, daß $\sim -p = p$ ist. Also $N = W$. Setzt man für p speziell $-p$ ein, so kommt $\sim - - p = - p$ oder $\sim p = - p$. D. h.: Die Eigenart des Lewisschen Systems verschwindet und es wird auf den gewöhnlichen klassischen Kalkül ohne „oblique" Modalitäten reduziert.

Dieses Resultat macht einen paradoxen Eindruck, erklärt sich aber daraus, daß das System der undefinierbaren Begriffe bei Lewis ein anderes ist als bei Heyting. Das Lewissche System analysiert die Begriffe stärker, hat zwar 2 Negationen (bzw. außer der Negation F noch ein Zeichen für die *obliquitas* des einfachen positiven Modus N), kann dafür aber auch sämtliche übrigen Beziehungen durch das logische Produkt allein darstellen. Das verschafft ihm eine größere Beweglichkeit der deduktiven Technik und deshalb sind „dieselben" Axiome im L.-System „stärker" als im H.-System [1]).

Da sich die beiden bisher gewählten Übersetzungen als unbrauchbar erwiesen haben, soll noch eine dritte betrachtet werden, die vielleicht zum Ziele führt, soweit unsere bisherigen Untersuchungen darüber ein Urteil erlauben.

Es sollen jetzt sich entsprechen: Heyting: $\supset$, $\wedge$, $\vee$, $\neg$; Lewis: $\subset$, $\times$, $+$, $\sim$ (d. i. *material implication, logical product, material logical sum, impossibility*). Es sind also diesmal die „gewöhnlichen" Relationen gewählt, bis auf die Negation, die als Unmöglichkeit wiedergegeben wird.

Diese Wahl hat sofort zur Folge, daß die Heytingschen Axiome (1)—(9), die sämtlich „$\neg$" nicht enthalten, ins Lewissche System

1) Auf der anderen Seite ist das L.-Axiom 1.5 $p < - (- p)$ im H.-System vermutlich gar nicht ausdrückbar, so daß das H.-System das L.-System in der angewandten Interpretation nicht vollständig enthalten dürfte. Es verlohnt sich nicht, dies genauer zu untersuchen, da die angewandte „Übersetzung" ohnehin aus den im Text genannten Gründen nicht brauchbar ist.

transskribiert werden können. Denn sie gelten ja im Russellschen „*System of material implication*" und dieses ist im Lewisschen System vollständig enthalten.

Dagegen gelten (10) und (11) mit der Übersetzung $\sim$ (unmöglich!) für $\neg$ bei Heyting nicht im Russellschen System[1]).

Es fragt sich, ob sie im unergänzten oder geeignet ergänzten Lewisschen System gelten.

In die Lewissche Notation übertragen, lauten die fraglichen Axiome:

(10)′ $\quad \sim p \mathrel{C} (p \mathrel{C} q)$

(11)′ $\quad p \mathrel{C} q) \; (p \mathrel{C} \sim q) \mathrel{C} \sim p$

(10)′ gilt auch bei Lewis. Denn da $\sim p < -p$, ist auch $\sim p \mathrel{C} -p$ (α) und es gilt ferner:

(10)* $\quad -p \mathrel{C} (p \mathrel{C} q)$

weil das bei Russell gilt. (Der entsprechende Satz in den „*Principia mathematica*" trägt die Nummer *2.21.) Aus (α) und (10)* folgt aber, nach dem syllogistischen Prinzip, das auch für die materiale Implikation gilt, (10)′.

Dagegen ist (11)′ allem Anschein nach im unergänzten Lewisschen System nicht beweisbar.

Das ergibt sich auch daraus, daß der Satz $\sim\sim\sim p \equiv \sim p$ aus Heytings Axiomen (1)—(11) folgt (H. 4.31 und 4.32). Dieser Satz ist allerdings etwas schwächer als unser $\sim\sim\sim p = \sim p$ ($U^3 = U$, vgl. S. 509, 513, 525), da die „materiale" statt der „strikten" Äquivalenz steht.

Hier muß nun die weitere Untersuchung einsetzen mit dem Ziel, festzustellen: ob und welche Zusätze zum ergänzten Lewisschen System (10-Modi-Kalkül, 6-Modi-Kalkül) gemacht werden müssen, damit das Heytingsche Axiom (11) gilt. Es könnten sich allerdings dann immer noch Schwierigkeiten ergeben aus der Verschiedenheit der Systeme der undefinierten Begriffe bei Heyting und Lewis. Die Lösung dieser Aufgaben und die Überwindung der angedeuteten Schwierigkeiten muß der Zukunft überlassen bleiben.

Zum Schluß sei aber noch ein Fingerzeig gegeben. Heyting beweist — sehr dankenswerter Weise — die Unabhängigkeit seiner Axiome voneinander und endlich auch die Unbeweisbarkeit des *tertium non datur* in seinem System. Zu diesem Zwecke gibt er ein

1) Man darf nicht vergessen, daß das Zeichen „$\sim$" bei Russell im Sinne des Lewisschen „—" verwandt wird.

System von 3 Elementen 0, 1, 2 und eine dazugehörige „Gruppe“ [1]) an, in dem alle seine Axiome erfüllt sind, aber der Satz vom ausgeschlossenen Dritten nicht (Heyting, l. c. S. 17, Gruppe XII). Er fügt folgende Interpretation der Elemente hinzu: „0 bedeute einen beliebigen richtigen Satz, 1 einen beliebigen falschen Satz, 2 einen Satz, der nicht falsch sein kann, aber nicht bewiesen ist.“ Darin liegt offenbar, daß Heyting drei einander ausschließende Modalitäten annimmt, die eine vierte ausschließen. (*Quartum non datur!*) Damit stimmt eine weitere Bemerkung über eine Arbeit von Glivenko überein [2]), der bewiesen habe:

1. Wenn der Satz a in der klassischen Logik beweisbar ist, so ist der Satz „a kann nicht falsch sein“ ($\neg\neg a$) es im Heytingschen System.

2. Wenn der Satz „a ist falsch“ in der klassischen Logik beweisbar ist, so ist er es auch im Heytingschen System ($\neg a$).

Das heißt aber: Es gilt im Heytingschen System: „Entweder $\neg a$ oder $\neg\neg a$“, wo $\neg\neg a$ heißt, daß a entweder beweisbar wahr oder zwar unbeweisbar aber doch wahr ist.

Dies legt eine enge Beziehung zum Sechs-Modi-Kalkül nahe. Man wird die „beweisbare Wahrheit“ als Notwendigkeit, die Falschheit als „Unmöglichkeit“ und die unbeweisbare Wahrheit entweder als „*variability*“ im Sinne von Mac Coll (s. o. S. 498 f.), d. h. als $M \times M'$ oder als „kontingente“ Wahrheit, d. h. als $W \times M'$ interpretieren.

Daß damit indessen noch nichts Endgültiges erreicht ist, zeigt Heytings Tabelle

$\neg$	0	1	2
	1	0	1

welche Folgendes besagt:

$$\neg 0 = 1;\ \neg 1 = 0;\ \neg 2 = 1 \quad \text{oder:}$$

1. Wenn a nachweislich wahr (also notwendig) ist, ist $\neg a$ nachweislich falsch (unmöglich).

2. Wenn a nachweislich falsch (unmöglich) ist, ist $\neg a$ nachweislich wahr (notwendig).

3. Wenn a nicht nachweislich wahr, d. h. nicht (beweisbar?) falsch und auch nicht beweisbar wahr ist (d. h. wenn a sei es $M \times M'$

1) Nach dem bekannten von Bernays entwickelten Verfahren. Vgl. Bernays, Axiomatische Untersuchung des Aussagekalküls der „Principia mathematica“. Math. Zeitschr. 25 (1926), S. 305.

2) Glivenko, Acad. R. de Belgique, Bull. de la classe des Sciences, s. 5, t. 15, p. 183 (1929).

oder $W \times M'$ als Modalität hat), ist $\neg a$ nachweislich falsch (unmöglich).

Man sieht nicht recht, wie sich diese Thesen, insbesondere die dritte, in der Sprache des Sechs-Modi-Kalküls interpretieren lassen sollen. Besonders, wenn man berücksichtigt, daß $\neg a$ mit $\sim p$ wiedergegeben werden soll. Auch ist die eigene Definition, die Heyting von der Bedeutung der „2" gibt, nicht ganz klar. „2" soll einen Satz bedeuten, „der nicht falsch sein kann, dessen Richtigkeit aber nicht bewiesen ist". Soll das heißen, daß der Satz weder nachweislich wahr, noch nachweislich falsch sein kann (also weder tautologisch noch widerspruchsvoll, d. h. weder notwendig noch unmöglich) oder, daß er weder nachweislich wahr noch überhaupt falsch sein kann (also auch nicht kontingent falsch sein kann), folglich kontingent wahr ist?

Wir müssen leider auch dieses Problem an dieser Stelle ungelöst dem Scharfsinn des Lesers anheimstellen.

II.

Die logische Deutung des mathematischen Intuitionismus von der Modalität aus.

Mit besonderer Rücksicht auf E. Cassirers „Philosophie der symbolischen Formen".

Abgesehen von den in der Einleitung genannten formalen Parallelen ist das Modalitätsproblem auch für die nichtformale „philosophische" Erfassung der intuitionistischen Grundlegung der Mathematik sehr bedeutsam. Das zeigt sich an der neuesten philosophischen Auseinandersetzung, zu der Brouwers Gedanken Anlaß gegeben haben, der kritischen Darstellung, die Ernst Cassirer im III. Teil seiner „Philosophie der symbolischen Formen": „Phänomenologie der Erkenntnis"[1]) vom Intuitionismus gegeben hat. Diese Kritik erreicht ihre eigentliche Schärfe durch Einführung des Unterschieds von Möglichkeit und Wirklichkeit an einer entscheidenden Stelle (l. c. S. 431 ff.).

Cassirer geht davon aus, daß der Intuitionismus den „Primat des Funktionsbegriffs vor dem Dingbegriff" anerkenne und von dem Gedanken der Operation aus die gegenständlichen Individuen der „Zahlen" gewinne. Das Wissen vom „Gesetz" gehe hier in strengem

1) Berlin 1929. In Frage kommt näher: III. Teil (des III. Bandes), Kap. IV: „Der Gegenstand der Mathematik", S. 415 ff.

Sinne dem Wissen vom „Gesetzten" voran. Der Intuitionismus müsse sich mit diesem idealistischen Gedanken ganz durchdringen, freilich im Sinne eines streng objektiven Idealismus. Der Gegenstandsbereich der Mathematik dürfe nicht auf den psychologischen Akt des Zählens, sondern müsse auf die reine Idee der Zahl gegründet werden. Weiterhin wird dem Brouwerschen Ausspruch, daß die gesamte Mathematik „weit mehr ein Tun, denn eine Lehre sei" zwar zugestimmt, aber mit dem Bemerken: Das mathematische „Tun" sei ein rein intellektuelles Tun, das nicht in der Zeit verlaufe, sondern ein Grundmoment, auf dem die Zeit selbst beruhe, das das Moment der „Reihung" erst ermögliche. Es bestehe demgemäß nicht in einem „Inbegriff von Einzelhandlungen im Verhältnis des empirischen ‚Nacheinander'", die nur „‚nach und nach' ein Ganzes aufzubauen" vermöchten. Sondern das Ganze sei vor dem Teil, als „Prinzip der Operation", als erzeugendes Gesetz am Anfang stehend. Brouwer verlange demgegenüber die Begründung einer mathematischen Aussage von der Form „es gibt" durch einen Einzelakt des „Gebens" und verwische damit die Grenzen des rein-ideellen und des empirischen Gebens. Hier müsse man auf eine berühmte Unterscheidung Leibnizens zurückgreifen: so wie dieser *observabilité* (mögliche Beobachtung, Beobachtbarkeit) und *observation* (wirkliche Beobachtung) unterschieden habe [1]), so müsse man heute neben dem Begriff der (wirklichen) Konstruktion den der „Konstruktibilität" (möglichen Konstruktion, Konstruierbarkeit) einführen. Zur Erfassung des Begriffs der mathematischen Existenz genüge die Möglichkeit der Konstruktion bzw. — wie man hinzufügen könnte — die Möglichkeit des Beweises (die Beweisbarkeit, „*démonstrabilité*"). Das läuft dann darauf hinaus, daß für die Existenz einer Menge lediglich die „Umfangsdefinitheit", nicht aber — wie bei Brouwer — die „Entscheidungsdefinitheit" gefordert wird; also auf die sogenannte „halbintuitionistische" Position [2]).

1) Briefwechsel mit Clarke: L.s fünftes Schreiben § 52.

2) Dies ist Weyls Position von 1918 (in der Schrift „Das Kontinuum"). Im Jahre 1921 (im Artikel „Die neue Grundlagenkrise in der Mathematik", Math. Zeitschr. Bd. 10) ging Weyl zum Brouwerschen Intuitionismus im wesentlichen über, um später (in den „Randbemerkungen", Math. Zeitschr. 20 [1924], im „Symposion"-Artikel und in der Abhandlung im „Handbuch der Philosophie", Abt. II A.) die Idee der „symbolischen Mathematik" hinzuzufügen. Das Zitat, das Cassirer aus dem Artikel in Math. Zeitschr. 10 bringt (C., S. 433 f.), ist insofern etwas irreführend, als es einem Rückblick auf die „halbintuitionische" Position von 1918 entstammt, die Weyl etwas später in demselben Artikel ausdrücklich zu-

Will man eine Entscheidung zwischen der „halbintuitionischen" (logisch-idealistischen bzw. objektiv-idealistischen) und der eigentlich „intuitionistischen" (der sogenannten „empiristischen") Auffassung fällen, so wird man, wie man sieht, unmittelbar auf ein Modalitätenproblem geführt. Es erhebt sich nämlich die Frage: Ist die Unterscheidung von (nichtleerer, „positiver") Möglichkeit und Wirklichkeit im mathematischen Felde überhaupt sinnvoll? Kann man jemals in der Mathematik die positive Möglichkeit einer Konstruktion oder eines Beweises auf eine andere Weise dartun — als indem man die Konstruktion wirklich ausführt, den Beweis wirklich vordemonstriert?

Im Bereich der empirischen Beobachtung und des historischen Erkennens gibt es ganze Stufenfolgen von mehr oder minder wahrscheinlichen „realen" Möglichkeiten, bis zur absoluten realen Unmöglichkeit. Man kann es für eben noch real möglich halten, daß die Menschen der Zukunft mit Weltraumschiffen andere Planeten besuchen oder doch wenigstens den Mond umfahren und seine uns heute unzugängliche Rückseite direkt beobachten werden. Für sehr unwahrscheinlich, aber doch nicht ganz (real) unmöglich, daß man einmal wieder einen ganzen Petronius oder Livius besitzen wird. Man wird es nicht mehr für real möglich erklären können, daß Menschen den Mittelpunkt der Erde oder gar der Sonne oder eines entfernten Fixsterns, vielleicht gar Nebelflecks erreichen können. Ebensowenig, daß uns eine Dichtung in urindogermanischer Sprache jemals wieder geschenkt werden könnte. Trotzdem gehört hier immer noch zum Sinn der Realität jener Weltkörper und jener Ursprache, an die wir alle glauben, daß es denkbar (in freier Phantasie vorstellbar) wäre, daß durch irgendeinen Zauber ein beobachtendes Subjekt in jene unzugänglichen Räume gebracht oder in jene Urzeiten zurückversetzt würde. Diese „Denkbarkeit" ist wesentlich mehr als bloße Widerspruchsfreiheit. Sie bedeutet die Möglichkeit des phantasierenden Sich-Ausmalens bis in alle Einzelheiten.

Im Gebiet der reinen Mathematik gibt es nichts dergleichen. Man kann eine Konstruktion oder einen Beweis, wenn man will, „möglich"

---

gunsten der Brouwerschen aufgibt. Das Zitat C., S. 434, in dem der charakteristische Begriff des „Urteilsabstrakts" auf die mathematischen Existentialurteile angewandt wird, gehört dem zweiten (intuitionistischen) Teil des W.schen Aufsatzes an, daher die Diskongruenz der in den beiden Zitaten zutage tretenden Auffassungen. Ich glaube kaum, daß zwischen der zweiten Weylschen Position (von 1921) und der Brouwers wesentliche Unterschiede bestehen: beide Autoren fordern die wirkliche Vorlegung einer Konstruktion beim Existenzbeweis, also für Mengen die „Entscheidungsdefinitheit".

nennen, wenn man zeigen kann, daß die Annahme ihrer Ausführung oder seines Bestehens widerspruchsfrei mit den sonst gemachten Voraussetzungen vereinbar ist. Aber es ist damit nicht im geringsten angedeutet, wie diese „mögliche" Konstruktion oder dieser „mögliche" Beweis aussehen könnten. Während im „empirischen" Fall ein erträumter Beobachter erträumte Beobachtungen anstellen könnte, wäre im „rein" mathematischen Fall eine erträumte Konstruktion unmittelbar äquivalent einer „wirklichen", ja von ihr eigentlich gar nicht unterscheidbar. Ebensowenig verliert ein mathematischer Beweis seine Gültigkeit dadurch, daß er mir „im Traume eingefallen ist" und nicht durch methodisches Arbeiten im Wachen errungen wurde[1]).

Es besteht — das ist das Ergebnis der vorhergehenden Überlegung — keine Analogie zwischen der *observabilité* realer Gegenständlichkeiten im Sinne von Leibniz und der „*constructibilité*" oder „*démonstrabilité*" im mathematischen Felde.

Den letzten beiden Begriffen scheint ein „positiver" Inhalt über den „privativen" der Widerspruchslosigkeit hinaus nicht gegeben werden zu können. In der Tat ist dieser Unterschied zwischen der Positivität jeder auch noch so phantastischen „realen" Möglichkeit, ja jeder auch nur „denkbaren" realen Unmöglichkeit und der Privation, die in der bloßen Widerspruchsfreiheit liegt, entscheidend. Es handelt sich bei der „Widerspruchslosigkeit" nicht nur um einen privativen Terminus. Es ist wesentlich für die modernen Widerspruchsfreiheitsbeweise der Hilbertschen Schule, daß sie lediglich die Unmöglichkeit eines nachweislichen Widerspruchs demonstrieren, die Unmöglichkeit des Auftretens der Formel $0 \neq 0$ oder eines anderen Äquivalents für eine widerspruchsvolle Aussage in einer gültigen formal-mathematischen Argumentation. Nicht im geringsten leistet die Hilbertsche Methode mehr, nicht im geringsten kann sie und will sie „ideale" Strukturen zugänglich machen, die in irgendwie formal-ontologisch haltbarer Weise (etwa als mengentheoretische Konstruktionen) die bereits eingeführten „intuitionistischen" Strukturen ergänzen. Dadurch

1) Es handelt sich dabei nicht um die „Chancen" des Findens. Einen Beweis für den großen Fermatschen Satz zu suchen ist immerhin viel aussichtsreicher als die Venus im Raumschiff erreichen zu wollen. Auch mag man sich mit einer gar nicht geringen Wahrscheinlichkeit die Art jenes zahlentheoretischen Beweises — nicht ihn selbst! — vorstellen können, aber trotzdem ist innerhalb der rein mathematischen Sphäre keine modale Zwischenstufe zwischen der Widerspruchsfreiheit und der „wirklichen" Vorlegung des Beweises denkbar.

unterscheidet sie sich grundsätzlich von allen früheren Methoden zur Einführung „idealer" mathematischer Gegenstände[1]).

Vergleicht man mit dem eben Gesagten die bedeutenden Bemerkungen, die Cassirer (l. c. S. 452ff.) über die Frage der idealen Elemente in der Mathematik gemacht hat, so sieht man sich wiederum einem Endergebnis gegenüber, dem man nicht in vollem Maße wird beipflichten können, so sehr der allgemeinen methodischen Haltung zuzustimmen ist. Denn auch Cassirer versucht über die bloße Widerspruchsfreiheit hinaus zu einer positiveren Charakteristik des Sinnes und der Berechtigung der Adjunktion idealer Elemente zu gelangen und damit strebt er seinerseits danach, den Begriff der „Möglichkeit" einer „formalistischen" Konstruktion positiv zu kennzeichnen. Cassirer geht davon aus, daß nach Hilberts Meinung die Adjunktion idealer (transfiniter) Aussagen zu den finiten in der mathematischen Logik durch die Widerspruchsfreiheit des Gesamtkomplexes nach der Adjunktion und eine gewisse Permanenz der formalen Gesetze vor und nach ihr bestimmt und gerechtfertigt ist. Er selbst möchte über diese Forderung im Namen der „philosophischen Kritik der Erkenntnis" hinausschreiten: von der Idee der „widerspruchslosen Verbindung", der „bloß formellen Vereinbarkeit" zur „Gewähr für einen wahrhaft-innerlichen Zusammenschluß", einen „in sich homogenen logischen Aufbau der Mathematik". Dieser sei erst dann gesichert, wenn die adjungierten Elemente nicht einfach neben die alten treten, sondern „eine systematisch-notwendige Entfaltung der letzteren sind". Eine „logische Urverwandtschaft" der alten und neuen Elemente wird gefordert; vermöge der der implizite Sinn der alten erst vermittels der neuen Elemente expliziert werden kann. Nicht nur der Kreis der Gegenstände der Mathematik werde erweitert, sondern ihre Fundamente würden tiefergelegt; jede „Extensivierung" komme hier sogleich einer „logischen Intensivierung" gleich. Selbst wenn die *ratio essendi* der idealen Gebilde im Bereich der alten gesucht werden müsse, liege doch die *ratio cognoscendi* der letzteren in den idealen Elementen. Cassirer denkt hier konkret an die Aufklärung undurchsichtiger Zusammenhänge im reellen Gebiet vom komplexen aus (Fundamentalsatz der Algebra, Konvergenzkreis u. dgl.) und ähnliche Dinge (Idealzahlen, ideale und imaginäre

1) Insbesondere auch, wie hier gegenüber Adolf Fraenkel nochmals betont sei, von der Cauchyschen und verwandten Methoden zur Einführung des Imaginären; die alle gewisse mengentheoretische Konstruktionen verwenden. Näheres siehe in meinem Artikel im „Philos. Anzeiger", Jahrg. III, S. 369ff.; insbesondere S. 377, Anm. 3.

Gebilde in der Geometrie usw.). Im Sinne der Relationslogik handele es sich um neue Systême von Beziehungen, die die alten Relationsgefüge zum Ausgangspunkt haben, um „Systeme von Systemen", Systeme höherer Ordnung und reicherer Struktur, in denen die alten Gefüge eingebettet erscheinen, wodurch sie dann in ihrer eigenen Struktur verständlicher werden. Die idealen Elemente seien „aus keinem anderen gedanklichen Stoffe als jene elementaren Gegenstände gewoben"; die Urteile, die sich über sie fällen lassen, seien demgemäß „stets[1]) (!) so zu fassen, daß sie sich in Urteile innerhalb der ersten Gegenstandsklasse zurückverwandeln lassen[1]): nur daß jetzt als Subjekte dieser Urteile nicht mehr einzelne Gegenstände, sondern Gruppen und Gesamtheiten derselben fungieren"[2]) (reelle Zahlen als „Schnitte" oder „Segmente" rationaler Brüche und komplexe Zahlen als Zahlenpaare usw.; — in jedem Falle irgendwelche mengentheoretischen Konstruktionen!).

Diese Ausführungen wurden deshalb so ausführlich wiedergegeben, weil sie — wie sich sogleich zeigen wird — auf das Verhältnis von Intuitionismus und Logik der Modalitäten indirekt ein helles Licht werfen. Cassirer schließt in seine Deutung der idealen mathematischen Gebilde die Hilbertschen „idealen Aussagen" ausdrücklich ein, ja er geht sogar bei seiner Aufrollung der ganzen Fragestellung von ihnen aus (l. c. S. 455). Aber, so sehr seine Deutung des logischen „Wertes" der übrigen idealen Elemente den Nagel auf den Kopf trifft, bezüglich der idealen Aussagen irrt er nach unserer Meinung. Urteile über Hilbertsche „ideale Aussagen" lassen sich auf keine Weise in solche „innerhalb der ersten Gegenstandsklasse", d. h. hier innerhalb des Bereichs der finiten Aussagen (die auch in einer intuitionistischen Logik gelten), zurückverwandeln. Es gibt keine noch so verwickelte „Gesamtheit" von „finiten" Aussagen, die imstande wäre, eine „transfinite" („ideale") Aussage darzustellen. Also bricht die Analogie zwischen der „Idealität" der transfiniten Aussagen in der Hilbertschen mathematischen Logik und dem Charakter der anderen bisher bekannten „idealen" Gebilde im entscheidenden Punkte zusammen!

Man könnte dieses Versagen immerhin vielleicht noch für im letzten Grunde irrelevant halten. Man könnte die konkrete These

1) Sperrung von mir.
2) l. c. S. 460.

von der „Zurückverwandlung" der Urteile des neuen in solche innerhalb des alten Bereichs aufgeben und doch die grundsätzliche Auffassung Cassirers von der „logischen Intensivierung" durch die Adjunktion und die Meinung, daß die *ratio cognoscendi* der alten Gebilde bei den neuen läge, für richtig halten, — wie schwierig es im einzelnen auch sein möchte, dies zu durchschauen. Aber auch dann noch sprechen die „Tatsachen" (*sit venia verbo!*) gegen Cassirer! Die durch die idealen Aussagen „abgerundete" Hilbertsche Logik ist keine andere als die des „gewöhnlichen" Logikkalküls Schröders, Peanos, Freges und Russell-Whiteheads. Sie ist viel einfacher als die „intuitionistische", wie sie Heyting neuerdings ausführlich entwickelt hat. Keineswegs verhält sich das Hilbertsche System zum Brouwer-Heytingschen etwa wie die komplexe zur reellen Algebra! So gibt es bei Heyting drei irreduzible Grundmodalitäten, bei Hilbert nur zwei (die beiden bekannten Wahrheitswerte „wahr" und „falsch"). Man kann durchaus nicht die neuen und verwickelteren logischen Beziehungen der intuitionistischen Logik als „spezielle Fälle" in denen der alten enthalten finden. Im Gegenteil ist in gewissem Sinn die klassische Logik ein „Teil" der neuen, so wie etwa die euklidische Geometrie ein „Teil" der allgemeinen Riemannschen Geometrie ist[1]). Es kann ja auch unmöglich ohne sachliche Bedeutung sein, daß die klassische Logik schon längst bekannt, die intuitionistische eben entdeckt, ja noch nicht einmal ganz entdeckt ist, — in geradem Gegensatz zu dem historischen Verhältnis der „alten" und der idealen „neuen" Gebilde überall sonst, wie es ja schon die Terminologie anzeigt.

Indessen hat dieses Verhältnis des „Ganzen" der intuitionistischen Logik zu ihrem klassischen „Teil" solange etwas Paradoxes, als der

1) In beiden Fällen, in denen der „nichteuklidischen" und analogen Geometrien (der „nichtarchimedischen", der „nichtpascalschen", der „nichtdesarguesschen" u. ä.) handelt es sich um etwas ganz Ähnliches wie bei der „nichtaristotelischen" (intuitionistischen) Logik. Die Weglassung bestimmter Axiome führt auf neue Gebiete von vielfach reicherer Struktur als die der als klassisch bekannten Disziplin. Allerdings besteht auch hier ein bedeutsamer Unterschied zwischen Logik und Geometrie: Die Gebilde der „pathologischen" Geometrien lassen sich zumeist (vielleicht stets?) durch verwickeltere Gebilde im euklidischen System darstellen (Gerade z. B. durch Kreisbüschel usw.), in der Logik geht das nicht! Der Grund liegt, zu einem gewissen Teil jedenfalls, in dem „Nominalismus" in der (abstrakten) Geometrie. Man kann da Kreisbüschel und sonstwelche Gebilde Gerade „nennen" — ohne jede Hemmung: aber man kann in dem stets irgendwie absoluten und nicht-konventionellen Gebiet der formalen Logik selbst niemals irgend etwas, was nicht im geringsten eine Aussage ist, eine „ideale" Aussage nennen!

Begriff der ersteren lediglich durch das „Faktum" der intuitionistischen Mathematik bestimmt ist, — was sich ja auch in der Brouwerschen Ableitung der klassischen Logik aus der finiten Mengenlehre zeigt, während die Logik des Intuitionismus der transfiniten Mengenlehre entspricht[1]).

Es erhebt sich hier die Forderung, den Unterschied der beiden „Logiken" mit intern logischen oder besser mit genuin logischen Mitteln zu bestimmen. Und ist nicht schon die Konzeption zweier „Logiken" eine unerträgliche Paradoxie? An diesem Punkte greift nun der schon von MacColl stammende Gedanke[2]) ein, eine mehr als zwei-„wertige" formale Logik, unter Berücksichtigung aller Modalitäten zu entwerfen. Eine solche „mehrwertige" Logik scheint die legitime Erweiterung der klassischen zu sein und viel eher ist diese Erweiterung mit derjenigen der reellen zur komplexen Algebra zu vergleichen. Freilich bedarf sie keiner idealen Elemente, sie braucht nicht etwa „ideale" Modalitäten außer der Wahrheit und Falschheit einzuführen, sondern nur sich auf die sehr „realen", d. h. in den konkretesten logischen „Phänomenen" unmittelbar begründeten der Möglichkeit, Notwendigkeit, Unmöglichkeit usw. zu besinnen. Wäre eine restlose Zurückführung der „intuitionistischen" Logik auf die Logik der Modalitäten gelungen — ein Ziel, das heute allerdings noch nicht ganz erreicht ist — dann läge in dem „Faktum" der intuitionistischen Logik nichts Paradoxes mehr, denn dann wäre dieses „Faktum" — oder dieses allenfalls „kontingent-apriorische" Phänomen — als eine reine Notwendigkeit erwiesen. —

Von der Seite der Modalität aus erhält endlich das Problem von Mathematik und Zeitlichkeit eine zwar einseitige aber doch scharfe Beleuchtung. Darauf sei noch kurz eingegangen, da Cassirer in diesem Punkte den entscheidenden Unterschied des „logischen Idealismus" und der „hermeneutischen Phänomenologie" in ihrer Anwendung auf das Problem der Mathematik sieht[3]).

1) Man beachte, wie hier die Rollen des Finiten und Transfiniten im Verhältnis zu denen, die sie bei Hilbert spielen, vertauscht erscheinen: Dort ist gerade die klassische Logik die transfinite, und dort fundiert sie auch die transfinite Mengenlehre des Formalismus, der Brouwer denn auch folgerichtig eine zu weitgehende Analogie mit der finiten nachsagt. (Vgl. Weyls Vorwurf des „Existenzialabsolutismus" gegen die klassische Cantorsche Mengenlehre!)

2) S. o. S. 498 f.

3) Ich beziehe mich hier außer auf die oben schon zitierten Äußerungen (s. o. S. 532) auf die kritischen Bemerkungen, die Cassirer (l. c. S. 469, Anm. 3) meiner Abhandlung „Mathematische Existenz" (im VIII. Band dieses Jahrbuchs) gewidmet hat. Ich tue das um so lieber, als diese Bemerkungen im Unterschied

Die „Logik" der Modalität hat einen tiefgehenden Bezug auf Zeitlichkeit. Man kann sogar sagen, daß die philosophische „Entdeckung" der „*modi obliqui*" Möglichkeit und Notwendigkeit, die sich ihre ontologische Anerkennung erst nach dem „*modus rectus*" der „Wahrheit" (Wirklichkeit) (und seines Gegenteils der Falschheit oder Unwirklichkeit) errungen haben, zugleich den ersten Schritt zur Entdeckung der „eigentlichen" Zeitlichkeit bedeutet. Denn deren entscheidende „Modi" Zukunft und „Gewesenheit" können geradezu als „*modi obliqui temporales*" gekennzeichnet werden im Gegensatz zur „geraden" temporalen Modalität „Gegenwart"[1]). Das „Zukünftige" ist in der Tat das „Mögliche", ebenso das Vergangene als ein „Gewesenes" oder zugespitzter „Gewesendes" (Heidegger). Dies gilt für die „historische" Zeitlichkeit, die „eigentliche Zeit" Heideggers[2]). Die „naturhafte" Zeitlichkeit, in der das Gleiche wiederkehrt, kann dagegen — von der historischen aus gesehen — als durch die Modalität der Notwendigkeit bestimmt angesehen werden[3]).

---

zu mancher anderen Kritik, die meine Abhandlung erfahren hat, sich grundsätzlich auf denselben „idealistischen" Boden stellen wie ich und auch sonst der philosophischen Perspektive, die ich zu entwerfen versucht habe, ein wirklich in die Tiefe gehendes Verständnis entgegenbringen. Trotzdem glaube ich an meinem „anthropologistischen" Standpunkt auch gegenüber Cassirers Kritik festhalten zu müssen.

1) Die schon früher gelegentlich verwandten Termini „*modus rectus — obliquus*" sind natürlich aus der lateinischen Grammatik entnommen, und zwar nicht sowohl den Bezeichnungen „*casus rectus — obliquus*" als vielmehr der grammatischen Benennung der verbalen Modi nachgebildet: der Indikativ ist der „gerade", der Konjunktiv der „ungerade" (oblique) Modus. Entsprechend ist auch die Unterscheidung der „geraden" (direkten) und „ungeraden" (indirekten) Rede (*oratio recta — obliqua*). Die *modi verbi* bezeichnen in der Tat prinzipiell die Wirklichkeit (Indikativ) bzw. die Möglichkeit oder Unmöglichkeit (Potentialis, Irrealis) eines Vorgangs (Tuns oder Leidens) d. h. eines zeitlichen Seins (*verbum* = Zeitwort). Die „*tempora*" des Verbums, nicht seine *modi*, scheinen freilich die Zeitmodalitäten sprachlich zu kennzeichnen. Aber die *tempora* bezeichnen nur die unanalysierte, schon konstituierte, ja schon unter dem Schema eines objektiven Vorgangs (Geschehens) angeschaute Zeitlichkeit. Der Ursprung der Zeit, die „vollzugsmäßige" Weise ihres eigentümlichen „Sich-Zeitigens", wird viel eher durch die *modi verbi* wiedergegeben. — Vgl. (zum Ganzen) die Bemerkung u. S. 547 f. über F. Brentanos Sprachgebrauch.

2) Die „Wiederholung" in der Geschichte ist ein Wiederverfügbarmachen von Möglichkeiten, sie bedeutet: sich wieder vor jene Möglichkeiten bringen, sie zu eigenen Möglichkeiten, d. h. „Zukünften" machen. (Nietzsche, Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben; Heidegger, Sein und Zeit I, 2. Abschn., Kap. 5.)

3) Die vorausberechnete Sonnenfinsternis z. B. tritt „notwendig" ein; jedes tragische „Schicksal" ist „notwendig"; die Unentrinnbarkeit einer ursprünglichen

Von sich selbst aus gesehen — soweit dies überhaupt möglich ist — kennt die „Natur" den Unterschied der logischen Modi nicht, insbesondere nicht die *modi obliqui*. Die schlichte „Wirklichkeit" allein „ist", entsprechend der schlichten Gegenwart, dem „einfach da Sein" [1]).

Die parmenideische Ontologie kennt nur Sein als „Anwesenheit", ständige Gegenwart; die aristotelische vollzieht demgegenüber durch die modale Unterscheidung Dynamis — Energie die erste andeutungsweise Explikation des Phänomens der historischen Zeit. Freilich hat Aristoteles, wie ähnlich noch viel später Hegel, an der Stelle, wo die Zeit thematisch ausdrücklich behandelt wird (Physik, Buch IV, c. 10—14) den neuen Begriff der δύναμις nicht zum Tragen gebracht, sondern ist in entscheidenden Punkten der parmenideisch-platonischen Tradition treu geblieben [2]). Halten wir uns aber an die Darlegungen über Potenz und Aktus (vor allem in der Metaphysik, Buch Θ), so erweist sich für ein „gegenwärtiges" (anwesendes) potentielles Seiende sein aktuelles Sein als zukünftiges und auch gewesenes (z. B. Kind, Erwachsener, Vorfahr). Oder mehr in Übereinstimmung mit dem vorhin Gesagten ausgedrückt: Das „in der Möglichkeit Seiende" (δυνάμει ὄν) — das Kind — „wird (aktuell) sein" — als Erwachsener —, ist demgemäß selbst „zukünftig" (zukunftsträchtig) und „ist gewesen" — als sein erwachsener Vater —, ist also zugleich selbst auch „gewesend" (die Existenz des Vater „wiederholend") [3]). (Met. Θ, 8.)

Triebwirkung ist eine notwendige, „verhängnisvolle"; Nietzsches „ewige Wiederkunft" ist notwendig.

1) Aristoteles hat schon die drei wesentlichen Bedeutungen von Notwendigkeit (ἀναγκαῖον) unterschieden:

1. das Wozu Nötige, das Unentbehrliche;

2. der „gezwungene Zwang", die zwingende Gewalt;

3. das schlicht oder „einfach" Notwendige, das mit Zwang oder Zweck (1.) nichts zu tun hat. — Diese dritte Form ist die eigentlichste und dominierende. (Met. Δ 5, 1015 b 11: ὥστε τὸ πρῶτον καὶ κυρίως ἀναγκαῖον τὸ ἁπλοῦν ἐστίν) Sie ist diejenige, nach der das „Naturhafte" schlicht notwendig ist, und gerade wegen dieser „Schlichtheit" hebt es sich „von sich selbst", d. i. vom Naturhaften aus gesehen gar nicht als „ungerade" Modalität von der des einfachen Da-Seins ab: Vgl. außer Met. Δ 5 noch die sehr prägnante Äußerung des Aristoteles in Δ 7, 1072 b 11—13: τὸ γὰρ ἀναγκαῖον τοσαυταχῶς, τὸ μὲν βίᾳ ὅτι παρὰ τὴν ὁρμήν (2), τὸ δὲ οὗ οὐκ ἄνευ τὸ εὖ (1), τὸ δὲ μὴ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἀλλ' ἁπλῶς (3).

2) Bei Hegel ist der Gedanke des „dialektischen Prozesses" ein historisch-zeitlicher. Die Zeitdeutung im naturphilosophischen Teil der „Encyclopädie" (II, 1 A b, §§ 257—59) ist dagegen wesentlich Reproduktion der aristotelischen Doktrin. (Vgl. Heidegger, Sein und Zeit, § 82 a; Verf., Mathemat. Existenz, S. 668.)

3) Zu vergleichen ferner die grundlegende Unterscheidung zwischen τὸ ἐνδεχόμενον καὶ ἄλλως ἔχειν und seinem Gegenteil, wozu das ἀεὶ (ἐξ ἀνάγκης) ὄν,

Auf die „modalen" Unterschiede von naturhafter und historischer Zeitlichkeit ist hier nicht näher einzugehen. Das Gesagte genügt immerhin, um die Rolle der sog. „logischen" Modalität bei der Analyse des Wesens der Zeitlichkeit zu kennzeichnen. Hinzugefügt sei nur, daß auch die Daseins- und Zeitanalyse Heideggers an entscheidender Stelle vom Begriff des *modus obliquus* „Möglichkeit" Gebrauch macht:

„Als modale Kategorie der Vorhandenheit bedeutet Möglichkeit das noch nicht Wirkliche und das nicht jemals Notwendige. Sie charakterisiert das nur Mögliche. Sie ist ontologisch niedriger als Wirklichkeit und Notwendigkeit. Die Möglichkeit als Existenzial dagegen ist die ursprünglichste und letzte positive ontololologische Bestimmung des Daseins" [1]).

Man könnte vielleicht überhaupt den Grundcharakter der Heideggerschen Ontologie im Vergleich zur aristotelischen durch die ähnliche und doch unterschiedene Rolle am kürzesten kennzeichnen, die die Modalitäten Möglichkeit und Wirklichkeit jedesmal spielen. Bei Aristoteles ist zwar auch der Dynamis-Begriff der eigentlich neue und vorwärtstreibende gegenüber den in ihren Elementen älteren Begriffen der Energie (*ἔργον*) und Entelechie (*τέλος* und *ἔχειν*) [2]). Aber jene Wirklichkeits-Begriffe sind bei Aristoteles die das eigentliche und dominierende Sein kennzeichnenden; das *δυνάμει ὄν* ist zwar nicht mehr „nicht seiend", aber es haftet ihm doch noch etwas vom Nichtseienden an: das, was sein kann, kann auch nicht sein [3]). Für Heidegger ist aber das Möglichsein (Seinkönnen)

aber auch das *γεγονός* gehört, und die Beziehung des letzteren zur *προαίρεσις* und zur Zukunft in Buch VI der Nikomachischen Ethik, vgl. z. B. Z. 2, 1139 b 5—9: *οὐκ ἔστι δὲ προαιρετὸν οὐδὲν γεγονός ... οὐ δὲ γὰρ βουλεύεται περὶ τοῦ γεγονότος, ἀλλὰ περὶ τοῦ ἐσομένου καὶ ἐνδεχομένου, τὸ δὲ γεγονὸς οὐκ ἐνδέχεται μὴ γενέσθαι* (und natürlich ebensowenig das *ἀεὶ ὄν*).

1) Sein und Zeit I, p. 143—144. Sperrung des letzten Satzes von mir.

2) Um Mißverständnis zu vermeiden: Es handelt sich nicht um die Worte, von denen *δύναμις* alt ist, *ἐνέργεια* und *ἐντελέχεια* aber Neubildungen sind, sondern um die in ihnen verkörperten ontologischen Gedanken. Da ist nun das als reines *ἐνεργεῖν* bezeichnete Sein nichts anderes als das alte selbstgenügsame, „ständig anwesende" (Heidegger) Sein des Parmenides; daß aber das *δυνάμει ὄν* ein *ὄν* ist und kein *μὴ ὄν*, daß also der „oblique" Seinsmodus der Möglichkeit dann gerade der „Wirklichkeit" sozusagen „ebenbürtig" ist — wenn freilich noch die „Wirklichkeit" den ersten Rang behält —, das ist selbst Platon gegenüber entscheidend neu und ermöglicht u. a. erst die gesamte positive Lehre von der „Bewegtheit" (*κίνησις*).

3) Met. *Δ* 6, 1071 b 19: *ἐνδέχεται γὰρ τὸ δυνάμει ὂν μὴ εἶναι* cf. *Θ* 3 (1047 a 35 - 37); *Θ* 8 passim.

eindeutig das Primäre, das was den eigentlichen Sinn des Seins und Daseins (der „Existenz") ausmacht. Damit hat sich der Dynamis-Gedanke erst völlig durchgesetzt und hat den „Eleatismus" erst völlig überwunden. Der innere Zusammenhang der „hermeneutischen" Zeitanalyse mit diesem Wandel des modalen Schemas ist offenbar: die „gewesende Zukunft", die Einheit der *modi obliqui temporales*, ist die entscheidende Zeit-„Ekstase" — auch dieser Terminus ἔκ-στασις soll (ganz im Gegensatz zu seinem Gebrauch bei Plotin) das „Dynamische" entgegen dem Statischen (στάσις), dem Unbewegten des ἀεὶ ὄν andeuten.

Das Gesagte scheint von dem Thema Mathematik und Zeit weit abzuführen. Aber das Mathematische kommt sofort wieder in Sicht, wenn man die ausschlaggebende Bedeutung der Modalität, insbesondere wieder der „obliquen" Möglichkeit, für die ontologische Charakteristik des Unendlichen ins Auge faßt. Das ἄπειρον ist, wie Aristoteles in heute noch vorbildlichen Analysen zeigte, ein δυνάμει ὄν und zwar in einer besonderen Modifikation, die es auch schon bei Aristoteles in expliziter Weise mit der Zeit verknüpft[1]). Es verhält sich nicht wie ein Stoff zu einer (getrennten) Form (das Erz zur Bildsäule), sondern ὡς ἡ ἡμέρα καὶ ὁ ἀγών, wie der Tag und das (olympische) Spiel, das wegen seiner regelmäßigen Wiederkehr den Griechen als Zeitmesser diente. Es ist gekennzeichnet als τὸ ἐν τῷ γίγνεσθαι τὸ εἶναι ἔχον (Simplicius) — es ist durch das „immer anders und anders Werden" (τῷ ἀεὶ ἄλλο καὶ ἄλλο γίγνεσθαι) —, als das niemals Aufhörende (μηδέποτε ὑπόλειπον), als das ἀεὶ πάλιν καὶ πάλιν, das immer Wiederkehrende. Wie an anderer Stelle gezeigt wurde, ist diese Auffassung des zeitlichen Ursprungs und Seinssinns des ἄπειρον allgemeingriechisch.

Der Grund, weshalb Zahl und Zeit zusammengehören, liegt nun hier: Die unendliche Zahlreihe ist — eben als unendliche — durch die Potentialität und damit durch „Zukünftigkeit" bestimmt. Es ist wieder der eigentümliche Charakter der „*obliquitas*" entscheidend. Wenn Cassirer[2]) sagt, die einzige „Zeitlichkeit", die in mathematischen Zusammenhängen in Frage käme, sei das „allgemeine Reihenprinzip", das „allgemeine Schema der ‚Ordnung in der Folge' (‚*order in progression*' nach W. Hamilton)", so ist das vielleicht richtig für endliche Folgen, für die es charakteristisch ist, daß ihre Glieder vertauschbar sind und zwar auch willkürlich,

1) Für die genaueren Belege für das Folgende s. „Mathem. Existenz", S. 641 ff.
2) l. c. S. 470.

rein kombinatorisch, ohne „Gesetz". Aber nicht mehr für endlose. Schon Kant hat in der „Antithetik der reinen Vernunft" die Unendlichkeit des Raumes (und der „Reihe" überhaupt) auf die der Zeit zurückgeführt[1]): „Die Zeit ist an sich selbst eine Reihe (und die formale Bedingung aller Reihen)[2]). ....Was aber den Raum betrifft, so ist in ihm an sich selbst kein Unterschied des Progressus vom Regressus, weil er ein Aggregat, aber keine Reihe ausmacht, in dem seine Teile insgesamt zugleich sind. .... Allein die Synthesis der mannigfaltigen Teile des Raumes, wodurch wir ihn apprehendieren, ist doch sukzessiv, geschieht also in der Zeit und enthält eine Reihe. ... In Ansehung der Begrenzung ist also der Fortgang im Raum auch ein Regressus, und die transzendentale Idee der absoluten Totalität der Synthesis in der Reihe der Bedingungen trifft auch den Raum ..."

Dies könnte man nicht nur, sondern dies muß man auf alle anderen Fälle von Unendlichkeiten übertragen. Denn „Unendlichkeit" ist näher expliziert immer unendliche Perspektive, endloser Horizont, unbegrenztes „Und so weiter". Allen diesen Phänomenen aber ist (nach grundlegenden Analysen Husserls, die sachlich durchaus zu den aristotelischen stimmen) gemeinsam das Grundphänomen „Ich kann immer wieder", diejenige δύναμις, die sich auf das „πάλιν καὶ πάλιν" bezieht. „Ich kann immer wieder von neuem", darin liegt: „Ich werde immer wieder können", und das besagt: Die innige Einheit von Möglichkeit und Zukunft. Jede Unendlichkeit ist also als solche den *modi obliqui* „logischer" und zeitlicher Art zugleich und in einem verhaftet.

Freilich darf man nicht aus dem Auge verlieren, welche „Zeit" gemeint ist. Man muß streng festhalten, daß es sich um die ursprüngliche Zeitlichkeit, die „Zeitigung" der Zeit selbst handelt. Seit dem Zusammenbruch des Millschen Empirismus und seiner Theorie der Mathematik ist es eine Art *communis opinio*, daß die allgemeine Idee der Reihe und der Ordnungszahl wie von vielem anderen so auch von dem „sinnlich-anschaulichen", „psychologisch-anthropologischen" Element der Zeit zu abstrahieren habe. Aber diese *communis opinio* gründet sich auf einen naiven (wie Heidegger sagt: „vulgären") Zeitbegriff. Zumeist wird kaum die „innere" psychische Zeit (die Erlebniszeit) von der „äußeren" Weltzeit, „in"

1) Kritik der reinen Vernunft 1. Aufl. S. 412, 2. Aufl. S. 348 f.

2) Von mir gesperrt. Man sieht, wie unkantisch die im Text erwähnte W. Hamiltonsche Meinung ist, der Cassirer sich anschließt.

der „der Mensch" lebt, unterschieden; niemals wird über die „Erlebniszeit" als fertiges Phänomen hinaus gefragt; im besten Fall wird noch etwas über ihre Rätselhaftigkeit geklagt — schon seit Augustinus. Von dieser allgemeinen kaum mehr als fragwürdig empfundenen Meinung sind selbst manche Äußerungen Cassirers nicht ganz frei: wenn es bei ihm heißt (l. c., s. o. S. 532): „Das mathematische Tun ist ein rein intellektuelles Tun, das nicht in der Zeit verläuft, sondern ein Grundmoment, auf dem die Zeit selbst beruht, das das Moment der „Reihung" erst ermöglicht", so ist dem (vielleicht bis auf das Prädikat „rein intellektuell", das nicht unbedenklich erscheint) völlig beizustimmen — sofern „Zeit" eben die fertig konstituierte psychische oder gar physische Zeit bedeutet. In der Tat „verläuft" das mathematische Urphänomen des unendlichen Horizonts nicht „in der Zeit" (welcher?!), die räumlich-kinematische Metapher schließt ein klares ὕστερον πρότερον ein. Ebenso ist es durchaus berechtigt, nach dem „Grundmoment" zu fragen, das „Zeit" und „Reihung" allererst ermöglicht; denn das ist doch nichts anderes als nach dem Ursprung der konstituierten Phänomene „Zeit" und „Reihe" (Zahl) fragen. Aber dieses Grundmoment ist eben der „unendliche Horizont" bzw. sein Fundament in Möglichkeit und Zukünftigkeit.

Das „Seinkönnen" des Daseins und seine „gewesende Zukunft", sofern es „historisch" ist, seine schlichte Notwendigkeit (Getragenheit) und seine „wiederkünftige Gegenwart", sofern es „naturhaft" ist, — das sind die Wurzeln, aus denen Zahlenreihe und konstituierte Zeit zugleich entspringen. Das hier gemeinte „Dasein" ist freilich nicht der Mensch „in" der Zeit (der ‚Weltzeit' der Astronomen und historiographischen Chronologen, der ‚Erlebniszeit' der experimentellen Psychologen), sondern der „Mensch", sofern er die Zeit selbst zeitigt, — indirekt schließlich auch jene „Weltzeit" und „Erlebniszeit". Der hier verteidigte „Anthropologismus" ist keine versteckte Erneuerung irgendeines empirischen „Psychologismus". Diejenige „Endlichkeit" des Menschen, die Mathematik überhaupt erst sinnvoll macht, ist nicht ein objektives oder irgendwie objektiv darzustellendes „Faktum". Sie liegt „vor" der Möglichkeit einer Konstitution von Objektivität überhaupt; denn sie ist eigentlich nur ein zusammengefaßter Ausdruck für die „ekstatische" („oblique") Zeitlichkeit, in der der „Mensch" nicht „lebt", sondern die das menschliche Dasein selbst „ist", die seine Seinsweise selbst ursprünglich ausmacht. Wenn Cassirer hier den Begriff der „reinen Subjektivität" des idealen Mathematikers und der reinen „Objektivität" des Mathe-

matischen selbst einwirft, so ist darauf zu erwidern: ein „reines" Subjekt (von dem man *ex definitione* nicht weiß, ob es endlich ist oder nicht — wobei auch zu fragen wäre: was heißt das: ein Subjekt ist „nicht endlich"?) kann gar nicht sinnvoll Mathematik treiben, sofern Mathematik Beherrschung des Unendlichen bedeutet. Man kann der Deutlichkeit halber zufügen „mit endlichen Mitteln": im Grunde ist dies freilich überflüssig! Denn der im Begriff der „Beherrschung" liegende Kampf-Sinn ist nur möglich unter der Voraussetzung einer primären Spannung, und die hat zum Un-Endlichen eben wesentlich das Endliche. Noch mehr: die Konstitution des ἄπειρον δυνάμει ὄν selbst weist zurück auf Seinkönnen und Zukünftigkeit; der Begriff des Unendlichen selbst und „allein"-genommen — ganz abgesehen von seiner „Beherrschung" — entspringt seinem ursprünglichen Sinn nach denjenigen Strukturen des Seins, die die Endlichkeit menschlichen Daseins kennzeichnen.

Man muß sich von der *communis opinio* völlig freimachen, das Mathematische sei etwas „Objektives", Gegenstandsartiges, etwa ein „objektives unendliches Relationssystem": „Objektive Unendlichkeit" ist eine *contradictio in adjecto*!

Mathematik ist allerdings *a priori*, über die Zufälligkeiten der „ontischen" Fakta erhaben: aber die „Faktizität" des Daseins ist selbst kein Faktum, sondern eine apriorische prinzipiell-ontologische Struktur [1]). „Sterblichkeit" ist eine „reine" Struktur dieser „Faktizität"; der „Tod" in dem hier relevanten Sinn ist kein „Faktum". Er kommt so auch dem „immerseienden Dämon" [2]) zu. Nur deshalb kann dieser „mathematisieren"; weil er wie der Mensch ein „*Ζῶον ἐν τῷ γίγεσθαι τὸ εἶναι ἔχον*" (Simplicius) ist, und deshalb des Unendlichen fähig [3]).

---

1) Streng genommen eine „hyperontologische", sowohl „ontologische" wie „parontologische" (paraexistenziale). Doch kann hier darauf nicht näher eingegangen werden.

2) Vgl. dazu meinen Aufsatz im „Philos. Anzeiger", Jahrg. III, S. 380 ff. und auch schon „Math. Existenz", S. 751.

3) Husserls „reines Ich" ist in demselben Sinn „sterblich" wie der „Dämon"; das „reine Bewußtsein", sofern es in einem konkreten „Exemplar" gedacht würde, wäre nichts anderes als solch ein Dämon; es ist gewissermaßen die Idee (das Eidos) eines solchen Dämons.

Und schließlich ist die ganze Philosophie Kants, so wie sie historisch vorliegt, auf der Grundthese der Endlichkeit des philosophierenden Subjekts begründet. Insbesondere die Antinomien gewinnen erst von hier aus einen Sinn. Trat uns nicht gerade dort die Verknüpfung von Unendlichkeit und

Der Hinweis auf Husserls „reines Ich" und Kants „transzendentale Apperzeption" ist deshalb nicht ausschlaggebend. Denn sie haben höchstens (besonders bei Kant ist das sehr zweifelhaft!) die „schlechte Unendlichkeit" eines „dämonischen Wesens". Außerdem ist diejenige Mathematik, die wir allein kennen, keine „dämonische", sondern eine durchaus „menschliche" [1]). Gerade wer vom Faktum menschlicher Wissenschaft ausgeht, dürfte das nicht außer acht lassen. Gewiß bedeutet die Mathematik, wie die Griechen sie zuerst entworfen und wie wir sie heute nach Leibnizens großem Durchbruch zur „*mathesis universalis*" besitzen, eine „Befreiung" von mancherlei primitiven Bindungen. Aber niemals kann sie dazu dienen, daß der Mensch über sich selbst hinausgeht, daß er sich den unverbrüchlichen „reinen" Strukturen entwindet, die sein Wesen als Mensch ausmachen. Noch mehr: Wenn man schon naturnahe Primitivität und die Höhe historischen (d. i. selbstbewußten) Daseins einander gegenüberstellt, so bedeutet der „Fortschritt" zur Hochkultur nicht Überwindung des Endlichen, sondern viel eher Ver-Endlichung, klares Heraustreten der endlichen Züge im Antlitz des Menschen. Diese an sich klare Entwicklungslinie wird freilich durch „Archaismen" getrübt, die sie vielfach durchkreuzen: Der hier wichtigste ist die Illusion einer völlig „reinen", von allen „anthropomorphen" Bindungen gelösten „unendlichen" *Ratio* — eine Illusion, deren „transzendentalen Schein" Kant erkannte und zu zerstören trachtete. Insofern ist die Idee der „reinen Wissenschaft" von gefährlicher Zweideutigkeit: sie tendiert auf Selbst-Bewußtheit, sich selbst

Zeit entgegen? Und kann man die Kantsche These, die Zahlenreihe sei das Schema der Zeitreihe, leugnen, ohne seine ganze Philosophie zu erschüttern?

Über Heideggers Kantbuch, das ja die Idee der Endlichkeit und Zeitlichkeit zum Fundament der Kantschen Philosophie macht, ist hier nicht zu reden. Die These der Endlichkeit scheint mir bewiesen, selbst wenn man die zweite These als historische Interpretation nicht in vollem Umfang anerkennen könnte.

1) Das gilt insbesondere auch für die abendländische moderne Mathematik. Allein der ausgedehnte Gebrauch, der dort (im Unterschied zur Antike!) von abkürzenden Symbolsystemen gemacht wird, hat nur dann einen Sinn, wenn das Maß des übersehbaren Endlichen unter einer bestimmten (*de facto* überaus niedrigen) Schranke liegt. Man sieht, es handelt sich dabei durchaus um die „immanente Leistung" der mathematischen „Methode" und nicht um eine „willkürliche" Hineintragung sachfremder subjektiv-psychologischer Gesichtspunkte oder um eine „künstliche" anthropologische Interpretation. Man vgl. auch den in diesem Zusammenhang schon bei früheren Gelegenheiten öfters zitierten Hilbertschen Aufsatz „Axiomatisches Denken" (Math. Annalen, Bd. 78); ferner: Verf., Mathemat. Existenz, S. 772 ff.

rechtfertigendes Methodenbewußtsein, aber auch auf Losreißung vom Grundsinn aller μέθοδος als eines Weges: Die Idee des Weges selbst enthält die Endlichkeit; „im Unendlichen" wären alle „Orte" zugleich; man bedürfte nirgendwohin eines Weges. Gerade weil der „logische Idealismus" immer wieder auf die „Eigenart der Methode" reflektiert, sollte er dieser Grunddefinition der Methode als eines Weges eingedenk bleiben. Und nichts anderes als die wesenhafte Endlichkeit dieser reinen „Methode" ist es, was die abstraktesten und „freiesten" Wissenschaften der *mathesis universalis* primär und prinzipiell durch den Begriff der Endlichkeit bestimmt sein läßt.

Nachträgliche Bemerkung:

Über F. Brentanos Gebrauch der Termini „*modo recto*" und „*modo obliquo*". (Zu S. 539, Anm. 1.)

Brentano hat in seiner „Psychologie" (neu herausgegeben von O. Kraus, Leipzig 1924—28, in bisher 3 Bänden) vielfach die Ausdrücke „*modo recto*" und „*modo obliquo*" verwendet. (Vgl. bes. Bd. II, Anhang I—IV; Bd. III, 1. Abschnitt, 5. Kap.) Indessen meint er damit etwas wesentlich anderes, als oben im Text damit bezeichnet wurde. Bei Brentano handelt es sich durchgängig um Modi des Vorstellens oder Empfindens, nicht um logische Modalitäten, und zwar ist das Vorstellen *modo recto* das direkte oder primäre, dasjenige *modo obliquo* das indirekte oder sekundäre (das ἐν παρέργῳ geschieht, vgl. Aristoteles, Metaphysik Λ 9, 1074 b 35—36). „Denke ich einen Blumenliebenden", sagt Brentano (l. c. II, 134), „so ist der Blumenliebende das Objekt, das ich *in recto* denke, die Blumen aber sind das, was ich *in obliquo* denke. Das ist aber ähnlich dem Fall, wo ich einen denke, der größer ist als Cajus. Der Größere wird *in recto*, Cajus *in obliquo* gedacht." So vielfach die Weisen des indirekten „obliquen" Vorstellens bei Brentano sind, — das angeführte Beispiel gibt davon nur einen schwachen Begriff — so handelt es sich dabei doch nie um Unterschiede wie Wirklichkeit und Möglichkeit u. dgl. oder jedenfalls nie um das Spezifische dieser modalen logischen Differenzen. Alles, was in einer gewissen Beziehung zu einem direkt (*modo recto*) Vorgestellten steht, wird nach Brentano *modo obliquo* vorgestellt (l. c. III, 42).

Brentano kennt auch „*modi obliqui temporales*" in gewissem Sinn. Vgl. l. c. III, 39: „... so werde ich nunmehr hinzufügen, daß ich mich selbst in *modo recto* mit dem *modus praesens* vorstelle, aber als etwas, was außerdem etwas anderes *in modo obliquo* und von diesem das eine zwar ebenfalls mit dem *modus praesens*, ander(e)s aber kontinuierlich sich unterscheidend mit einer Reihe von *modis praeteritis* vorstellt. Alles zusammengefaßt werde ich sagen, ich erfasse mich *in modo recto* als gegenwärtig und gleichzeitig bzw. später und in ver-

schiedenem Maße später seiend als gewisse äußere Objekte, die mir *modo obliquo* und in verschiedenen *modis praeteritis* gegeben sind." Die Vergangenheit ist also auch bei Brentano bedingt durch ein Vorstellen *modo obliquo*, obwohl doch noch, wie vorstehende Stelle zeigt, der *modus praeteritus* vom *modus obliquus* unterschieden und auch nicht einfach als besonderer Fall des letzteren aufgefaßt wird. Mir scheint daher O. Kraus (Archiv f. d. ges. Psychologie, Bd. 75 [1930], S. 2) doch etwas zu weit zu gehen, wenn er von der „Darstellung der temporalen Modi als *modi obliqui*" spricht. Beistimmen kann ich ihm dagegen, wenn er („Franz Brentano", München 1919, S. 40) sagt, „daß die (Brentanosche) Lehre von den temporalen Modis im wesentlichen nichts anderes ist als eine Anwendung der Theorie vom *modus rectus* und *modus obliquus*". — Wie dem aber auch sei, die oben im Text vertretene Auffassung enthält den Brentanoschen Grundgedanken der Unterscheidung des direkten und indirekten Vorstellens nicht, die Ausdrücke „*modus rectus — obliquus*" werden primär auf die logischen Modalitäten angewandt und dann erst *per analogiam* auf die temporalen Modi; sie sind ferner nicht von Brentano übernommen — auf den Brentanoschen Sprachgebrauch bin ich erst nachträglich wieder aufmerksam geworden — sondern der bekannten Terminologie der lateinischen Grammatik entlehnt, woher sie Brentano wohl auch bezogen haben dürfte.

Nachwort zu meinen „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie".

Von

Edmund Husserl (Freiburg i. Br.).

Vorbemerkung.

Im Ganzen bieten die nachstehenden Blätter den Text der erläuternden Ausführungen, die ich als Vorwort der (nahe bevorstehenden) englischen Ausgabe meiner „Ideen" beigegeben habe. Sie dürften auch für den deutschen Leser dieser (nur als Bruchstück eines größeren Ganzen veröffentlichten) Schrift nicht ohne Nutzen sein, da ich mich über die allgemeinen Mißverständnisse ausspreche, die den wahren Sinn meiner transzendentalen Phänomenologie verhüllt haben. Von den Denkgewohnheiten der philosophischen Tradition befangen, sieht man über das nach Methode und Arbeitsfeld radikal Neuartige dieser Phänomenologie hinweg. So versteht man auch nicht ihren keineswegs überschwänglichen Anspruch, allererst den Weg eröffnet und in seinem Anfangsstück beschritten zu haben, auf dem in einer nüchternen, im Geiste radikalster Wissenschaftlichkeit fortzuführenden Arbeit alle erdenklichen Probleme der Philosophie stufenweise zur ursprungsechten Formulierung und Lösung kommen müssen.

Nicht Rücksicht genommen ist allerdings auf die (von der englischen sehr verschiedene) Situation der deutschen Philosophie, mit der in ihr um Vorherrschaft ringenden Lebensphilosophie, mit ihrer neuen Anthropologie, ihrer Philosophie der „Existenz". Nicht Rücksicht genommen also auf die Vorwürfe des „Intellektualismus" oder „Rationalismus", die von diesen Seiten meiner Phänomenologie gemacht worden sind, und die sehr nahe zusammenhängen mit meiner Fassung des Begriffs der Philosophie. In ihm restituiere ich die ursprünglichste Idee der Philosophie, die, seit ihrer ersten festen

Formulierung durch Platon, unserer europäischen Philosophie und Wissenschaft zugrunde liegt und für sie eine unverlierbare Aufgabe bezeichnet. Philosophie gilt mir, der Idee nach, als die universale und im radikalen Sinne „strenge" Wissenschaft. Als das ist sie Wissenschaft aus letzter Begründung, oder, was gleich gilt, aus letzter Selbstverantwortung, in der also keine prädikative oder vorprädikative Selbstverständlichkeit als unbefragter Erkenntnisboden fungiert. Es ist, wie ich betone, eine Idee, die, wie die weitere besinnliche Auslegung zeigt, nur in einem Stil relativer, zeitweiliger Gültigkeiten und in einem unendlichen historischen Prozeß zu verwirklichen ist — aber so auch in der Tat zu verwirklichen ist. In unseren positiven Wissenschaften lebt diese Idee, ihrem historischen Ursprung gemäß, fort, wie wenig dieselben ihr vermöge der Art ihrer Grundlegung wirklich genügen. Daraus sind ihnen, wie bekannt, in der neuesten Entwicklung Schwierigkeiten erwachsen, und zugleich macht sich eine Skepsis breit, die das große Vorhaben einer strengen Wissenschaft und, universaler gefaßt, einer Philosophie als strenger Wissenschaft allgemein zu diskreditieren droht. Anstatt dieser Skepsis voreilig nachzugeben, erscheint es mir als richtiger und als die große Aufgabe unserer Zeit, eine radikale Besinnung durchzuführen, um den echten Sinn dieser Idee Philosophie intentional auszulegen und die Möglichkeit ihrer Verwirklichung nachzuweisen. Das geschieht in entscheidender und fruchtbringender Weise nur durch die systematische Ausgestaltung der Methode der Rückfrage nach den letzten erdenklichen Erkenntnisvoraussetzungen. Die Rückfrage führt zunächst auf das universale subjektive Sein und Leben, das als vorwissenschaftliches in aller Theoretisierung schon vorausgesetzt ist, und von da aus — und das ist der entscheidendste Schritt — auf die (mit dem alten Wort, aber mit einem neuen Sinn so genannte) „transzendentale Subjektivität" als die Urstätte aller Sinngebung und Seinsbewährung. „Philosophie als strenge Wissenschaft", und zwar als universale und absolut begründende, darf nicht aufgegeben werden, ehe nicht von neuem und in radikalstem Ernste ein Versuch ihrer wirklichen Begründung gemacht, bzw. die in solcher Gesinnung entsprungene phänomenologische Wissenschaft, die eines neuen Anfanges, in gleichem Ernste durchdacht worden ist. Auf eine nähere Auseinandersetzung mit den Gegenströmungen der Gegenwart, die im äußersten Kontrast zu meiner phänomenologischen Philosophie zwischen strenger Wissenschaft und Philosophie scheiden wollen, kann ich hier nicht eingehen. Ich möchte nur ausdrücklich sagen, daß ich allen von diesen Seiten her erhobenen Einwänden — des In-

tellektualismus, des Steckenbleibens meines methodischen Vorgehens in abstrakten Einseitigkeiten, des überhaupt und prinzipiellen Nichtherankommens an die ursprünglich-konkrete, die praktisch-tätige Subjektivität und an die Probleme der sogenannten „Existenz", desgleichen an die metaphysischen Probleme — keinerlei Berechtigung zuerkennen kann. Sie beruhen alle auf Mißverständnissen und letztlich darauf, daß man meine Phänomenologie auf das Niveau zurück deutet, das zu überwinden ihren ganzen Sinn ausmacht; oder m. a. W. darauf, daß man das prinzipiell Neuartige der „phänomenologischen Reduktion" und somit den Aufstieg von der mundanen Subjektivität (dem Menschen) zur „transzendentalen Subjektivität" nicht verstanden hat; daß man also in einer, sei es empirischen oder apriorischen, Anthropologie stecken bleibt, die nach meiner Lehre noch gar nicht den spezifisch philosophischen Boden erreicht, und die für Philosophie anzusehen ein Verfallen in den „transzendentalen Anthropologismus" bzw. „Psychologismus" bedeutet. Es würde eine eigene große Abhandlung erfordern, dies im Einzelnen nachzuweisen. Im übrigen halte ich an meiner alten Überzeugung fest, daß es in Sachen der Wissenschaft weniger auf Kritik denn auf getane Arbeit ankommt, die schließlich standhält, wie viel sie mißverstanden und wie oft an ihr vorbei argumentiert werden mag. Was die „Ideen" berichten, ist — wie ich noch immer überzeugt bin — ein Anfangstück getaner Arbeit, die stetig weiterzuführen ich inzwischen bemüht war. Ein in Werk stehendes und voraussichtlich zu Anfang des nächsten Jahres erscheinendes Buch wird, hoffe ich, allen, die in dieser hastigen Zeit für so mühselige und so nüchtern sachlich aufgestufte Theorien Zeit haben, erweisen, daß eine transzendentale Phänomenologie meines Sinnes in der Tat den universalen Problemhorizont der Philosophie umspannt und dafür die Methodik bereit hält; daß sie also wirklich alle vom konkreten Menschen aus zu stellenden Fragen, darunter auch alle sogenannten metaphysischen, in ihrem Felde hat, soweit sie überhaupt einen möglichen Sinn haben — den allerdings erst diese Phänomenologie ursprünglich zu gestalten und kritisch zu begrenzen berufen ist.

1.

Meine „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie", von denen nur ein erster Band erschienen ist, versuchen unter dem Titel r e i n e oder auch t r a n s z e n d e n t a l e P h ä n o m e n o l o g i e die Begründung einer neuen, obschon durch den ganzen Gang der philosophischen Entwicklung seit D e s c a r t e s

vorbereiteten Wissenschaft, bezogen auf ein neues, ihr ausschließlich eigenes Erfahrungsfeld, das der „transzendentalen Subjektivität". Transzendentale Subjektivität bedeutet hier also nicht ein Produkt spekulativer Konstruktionen, sie ist mit ihren transzendentalen Erlebnissen, Vermögen, Leistungen ein absolut eigenständiges Reich direkter Erfahrung, wenn auch einer bisher aus wesentlichen Gründen unzugänglich gebliebenen. Transzendentale Erfahrung in theoretischer und zunächst deskriptiver Absicht wird erst möglich in einer radikalen Änderung derjenigen Einstellung, in der die natürliche, weltliche Erfahrung verläuft, eine Einstellungsänderung, die als Zugangsmethode zur transzendental-phänomenologischen Sphäre „phänomenologische Reduktion" heißt.

Die transzendentale Phänomenologie wird in diesem Bande nicht begründet als empirische Wissenschaft von den Erfahrungstatsachen dieses Erfahrungsfeldes. Die jeweils sich bietenden Tatsachen dienen nur als Exempel — dem Allgemeinsten nach ähnlich, wie empirische Exempel dem Mathematiker dienen. Also zum Beispiel so, wie anschauliche faktische Zahlgruppen des Rechenbrettes als bloße Exempel dienen, um in reiner Allgemeinheit etwa 2 3, 4... überhaupt, reine Zahlen überhaupt und, auf sie bezüglich, reine mathematische Sätze, mathematische Wesensallgemeinheiten einsichtig zu erfassen. Es handelt sich in diesem Bande also um eine „apriorische" (eine eidetisch auf das ursprünglich-anschaulich Allgemeine gerichtete) Wissenschaft, welche das faktische Erfahrungsfeld der transzendentalen Subjektivität mit seinen faktischen Erlebnissen bloß als reine Möglichkeit in Anspruch nimmt, sie den ganz beliebig abgewandelten reinen anschaulichen Möglichkeiten gleichstellt und nun die durch alle freie Abwandlung hindurchgehende unzerbrechliche Wesensstruktur der transzendentalen Subjektivität herausstellt als ihr „Apriori". Da die Reduktion auf das Transzendentale und zugleich diese weitere Reduktion auf das Eidos die Zugangsmethode zum Arbeitsfeld der neuen Wissenschaft ist, so ergibt sich (und das sei vorweg scharf betont), daß der eigentliche Anfang der systematischen Eröffnung dieser Wissenschaft in den Kapiteln liegt, die von den bezeichneten Reduktionen handeln. Erst von da an, den schrittweisen Aufweisungen folgend, kann der innerlich mitgehende Leser urteilen, ob hier wirklich eigentümlich Neues erarbeitet ist — erarbeitet und nicht konstruiert, aus wirklicher allgemeiner Wesensintuition geschöpft und beschrieben.

Die eidetische Phänomenologie wird in diesem Buche auf das Reich bloß eidetischer „Deskription" eingeschränkt, d. i. auf das

Reich unmittelbar einsichtiger Wesensstrukturen der transzendentalen Subjektivität. Denn dieses Reich bildet schon in sich eine systematisch geschlossene Unendlichkeit von Wesenseigenheiten. Es wird also auf die systematische Durchführung der eventuell durch logische Deduktion zu gewinnenden transzendentalen Erkenntnisse verzichtet. Doch auch die deskriptive Sphäre wird auf ein leichter zugängliches Niveau beschränkt; ausgeschlossen bleibt die Problematik der Zeitigung der immanenten Zeitsphäre. (Vgl. dazu meine im Jahrbuch für Phänomenologie und phänomenologische Forschung Bd. IX veröffentlichten Vorlesungen über das innere Zeitbewußtsein aus dem Jahre 1905.) Für den zweiten Band aufgespart waren die Ichprobleme, die Probleme der Personalität, das transzendentale Problem der „Einfühlung". Eidetische Deskription ist ein (aber nicht der einzige) Unterschied des gesamten Stiles dieser neuen apriorischen Wissenschaft gegenüber den mathematischen Wissenschaften. Diese sind „deduktive" Wissenschaften, und das sagt, in ihrem wissenschaftstheoretischen Stil prävaliert die mittelbare deduktive Erkenntnis unvergleichlich gegenüber der alle Deduktionen begründenden unmittelbaren axiomatischen. Eine Unendlichkeit von Deduktionen ruht dort auf einigen wenigen Axiomen. Für die transzendentale Sphäre aber haben wir eine Unendlichkeit von Erkenntnissen, die vor aller Deduktion liegt, und deren Mittelbarkeiten (Mittelbarkeiten intentionaler Implikation) nichts mit Deduktion zu tun haben, und die sich, als durchaus intuitive, jedweder methodisch-konstruktiven Symbolik entziehen.

2.

Vor einem öfters vorgekommenen Mißverständnis sei hier noch gewarnt. Wenn gleich anfangs vordeutend gesagt wird, daß nach den (in den angekündigten weiteren Teilen des Werkes zu begründenden) Anschauungen des Verfassers alle radikal-wissenschaftliche Philosophie auf dem Fundament der Phänomenologie ruhe, daß sie in einem weiteren Sinne durchaus „phänomenologische Philosophie" sei, so sagt das nicht, daß Philosophie überhaupt und nur eine apriorische Wissenschaft wäre. Die Aufgabenstellung dieses Bandes, die einer Wissenschaft vom eidetischen Wesen einer transzendentalen Subjektivität, beschließt nichts weniger in sich als die Meinung, daß damit schon eine Wissenschaft von der faktischen transzendentalen Subjektivität geleistet sei. Schon der Hinblick auf die mathematischen Wissenschaften, die großen logischen Instrumente für ihnen entsprechende Tatsachenwissenschaften, müßte das Gegenteil voraus-

sehen lassen. Tatsachenwissenschaft im strengsten Sinne, wahrhaft rationale Naturwissenschaft ist erst möglich geworden auf Grund der selbständigen Ausbildung einer reinen Mathematik der Natur. Überall muß ebenso die Wissenschaft von den reinen Möglichkeiten der Wissenschaft von den tatsächlichen Wirklichkeiten vorangehen und dieser als ihre konkrete Logik die Leitung geben. So wird es auch für die Transzendentalphilosophie sein, wenn auch die Dignität der Leistung des Systems des transzendentalen Apriori eine viel höhere ist.

3.

Große, in der Natur der Sachen gründende Schwierigkeiten bereitet allgemein das Verständnis oder mindestens die sichere Beherrschung des Unterschiedes zwischen der transzendentalen Phänomenologie und der „deskriptiven", oder wie man neuerdings oft sagt, „phänomenologischen" Psychologie. Das führte zu Mißverständnissen, denen auch Forscher unterlegen sind, die sich zur phänomenologischen Richtung rechnen. Hier dürften einige klärende Erläuterungen nützlich sein. Die Einstellungsänderung, die in dieser Schrift phänomenologische Reduktion heißt (wir sagen jetzt deutlicher: transzendentalphänomenologische Reduktion) vollziehe ich, der jeweils Philosophierende von der natürlichen Einstellung aus, in der ich mich zunächst als Ich im gewöhnlichen Sinne erfahre, als diese menschliche Person, lebend unter anderen in der Welt. Als Psychologe mache ich allgemein dieses Sein und Leben in der Weise eines „Ich", mache ich den Menschen in „seelischer" Hinsicht zum Thema. In reiner Innenwendung, ausschließlich der sogenannten „inneren Erfahrung" (genauer der Selbsterfahrung und „Einfühlung") folgend und alle die menschliche Körperlichkeit einbeziehenden psychophysischen Fragen zurückstellend, gewinne ich eine ursprüngliche und rein deskriptive Erkenntnis des seelischen Lebens, wie es in sich selbst ist; die ursprünglichste, weil hier allein wahrnehmungsmäßige an mir selbst. Nennt man, wie es oft geschieht, Beschreibungen, die sich rein und getreu an die Gegebenheiten der Anschauung binden, phänomenologische, dann erwächst so eine „phänomenologische Psychologie" rein auf dem Boden der inneren Anschauung als Anschauung des dem Seelischen Eigenwesentlichen. In der Tat ergeben sich hier in der rechten Methode (wovon nachher noch zu sprechen sein wird) nicht nur dürftige typisierende und klassifikatorische Beschreibungen, sondern eine große eigenständige Wissenschaft; obschon eigentlich erst dann, wenn man — wie es auch hier möglich ist — zunächst nicht das Ziel

einer Wissenschaft von den faktischen Tatsachen dieser inneren Anschauungssphäre stellt, sondern einer Wesenswissenschaft, also nach den invarianten eigenwesentlichen Strukturen einer Seele, einer Gemeinschaft seelischen Lebens fragt: d. h. nach ihrem Apriori.

Vollzieht man nun jene transzendental-phänomenologische Reduktion, jene Umwandlung der natürlichen und innenpsychologischen Einstellung, durch die sie zur transzendentalen wird, so verliert die psychologische Subjektivität eben das, was ihr die Geltung als Reales in der naiv erfahrungsmäßig vorgegebenen Welt gibt, sie verliert den Seinssinn Seele eines in der vorgegebenen raum-zeitlichen Natur daseienden Leibes. Denn Natur mit Leib und Seele, Welt überhaupt als All des naiv schlechthin für mich Seienden, verliert durch die phänomenologische Epochē ihre Seinsgeltung.

Hier ist es von entscheidender Bedeutung, daß man sich schon völlig klar gemacht habe, was diese Epochē, was das Außer-Vollzug-Setzen des Seinsglaubens hinsichtlich der Erfahrungswelt bedeutet, und was für ein theoretisches Absehen auf eine „reine Subjektivität" dadurch erst ermöglicht ist. Einerseits sind alle auf natürlicher Erfahrung beruhenden Urteile über diese Welt, die uns beständig und ganz fraglos als seiend vorgegebene, ausgeschlossen und somit auch alle positiven Wissenschaften, welche ja auf der natürlich-weltlichen Erfahrung als Bewährungsquelle beruhen. Unter ihnen selbstverständlich auch die Psychologie. Anderseits wird durch diese Epochē der Blick frei für das universale Phänomen: „Bewußtseinswelt rein als solche", rein a l s in dem mannigfaltig dahinströmenden Bewußtseinsleben bewußte, in Sonderheit a l s in mannigfaltigen „zusammenstimmenden" Erfahrungen „originaliter" erscheinende, in solchen Zusammenstimmungen bewußtseinsmäßig charakterisiert als „wirklich seiende"; wobei es aber im einzelnen und nur im einzelnen vorkommen kann, daß dieser Charakter des „Wirklichseins" umschlägt in den Charakter „nichtiger Schein". Dieses universale P h ä n o m e n „für mich seiende Welt" (und dann auch „für uns seiende") macht der Phänomenologe zum Feld seines neuen theoretischen Interesses, zu dem einer neuartigen theoretischen Erfahrung und Erfahrungsforschung. Er läßt sich von den „reinen Phänomenen", als den in der konsequent betätigten phänomenologischen Einstellung sich darbietenden, fortleiten und sieht ein unendliches, in sich abgeschlossenes, absolut eigenständiges Reich des Seienden sich eröffnen: das der reinen oder transzendentalen Subjektivität. Darin sind alle ihm vordem in natürlicher Einstellung zugänglichen weltlichen Vorkommnisse vertreten durch entsprechende reine oder transzendentale Phänomene, eben diejenigen, in denen für

ihn Weltliches schlechthin „ist", d. h. als seiend und eventuell bewährt gilt.

Ist diese Reduktion einmal klar geworden, dann versteht man auch, wie sie ganz radikal das psychologische Subjekt der inneren Erfahrung und diese selbst betrifft, also mein eigenes Ich, das des jeweiligen Phänomenologen. Innerhalb meines Feldes transzendentaler Phänomene bin ich nicht mehr als Menschen-Ich in theoretischer Geltung, nicht mehr reales Objekt innerhalb der mir als seiend geltenden Welt, sondern ich bin ausschließlich in Setzung als Subjekt für diese Welt, und sie selbst ist in Setzung als mir so und so bewußte, als mir so und so erscheinende, geglaubte, prädikativ beurteilte, bewertete usw., also derart, daß ihre Seinsgewißheit selbst mit zum „Phänomen" gehört, nicht anders als andere Modi meines Bewußthabens und seiner „Inhalte".

Judiziert so der Phänomenologe mit seinen gesamten transzendentalen Deskriptionen nicht das mindeste über die Welt und sein Menschen-Ich als weltlich Seiendes, so ist es doch sein Ich, worüber er beständig als seiendes urteilt; aber nun ist es das transzendentale Ich, d. i. das Ich als absolut in sich und für sich seiendes „vor" allem weltlichen Sein, das in ihm allererst zur Seinsgeltung kommt. Zugleich ist evident, daß unerachtet der Sinnumwandlung, die den gesamten phänomenologisch-psychologischen Gehalt der Seele betrifft, doch eben dieser Gehalt zum transzendental-phänomenologischen wird, wie umgekehrt der letztere in der Rückkehr zur natürlich-psychologischen Einstellung wieder zum psychologischen wird. Diese Korrespondenz muß auch bestehen bleiben, wenn schon vor allem Interesse an der Ausbildung psychologischer Wissenschaft und im besonderen einer „deskriptiven" oder phänomenologischen" Psychologie, von einer philosophischen Motivation her eine transzendentale Phänomenologie ins Werk gesetzt wird, also wenn unmittelbar durch phänomenologische Reduktion das transzendentale Ich in den Blick gestellt und zum Thema einer transzendentalen Deskription gemacht wird. So haben wir eine merkwürdige durchgängige Parallele zwischen einer recht ausgeführten phänomenologischen Psychologie und einer transzendentalen Phänomenologie. Jeder eidetischen wie auch empirischen Feststellung auf der einen Seite muß eine Parallele auf der Gegenseite entsprechen. Und doch ist dieser ganze theoretische Gehalt, wenn er in natürlicher Einstellung als Psychologie, als eine positive, auf die vorgegebene Welt bezogene Wissenschaft genommen wird, ganz und gar eine unphilosophische, anderseits „derselbe" Gehalt in transzendentaler Einstellung,

somit als transzendentale Phänomenologie verstanden, eine philosophische Wissenschaft. Ja er gewinnt sogar den Rang der philosophisch fundamentalen Wissenschaft, als welche deskriptiv den transzendentalen Boden bearbeitet, der hinfort der ausschließliche Boden aller philosophischen Erkenntnis bleibt.

Hier liegen in der Tat die Hauptschwierigkeiten des Verständnisses, da man es als eine arge Zumutung empfinden muß, daß solch eine „Nuance", die durch eine bloße Einstellungsänderung erwächst, eine große, ja für alle echte Philosophie entscheidende Bedeutung haben soll. Die ganz einzige Bedeutung dieser „Nuance" kann nur evident werden durch eine radikale Selbstverständigung des Philosophierenden hinsichtlich dessen, worauf er unter dem Titel Philosophie eigentlich hinaus will, und inwiefern er ein prinzipiell Anderes wollen muß als „positive" Wissenschaft, also ein Anderes, als die durch Erfahrung vorgegebene Welt theoretisch beherrschen. In dieser Selbstverständigung entspringt, wenn sie wirklich radikal und konsequent durchgeführt ist, eine notwendige Motivation, die das philosophierende Ich zwingt, sich auf diejenige eigene Subjektivität zurückzubesinnen, die in all seiner wirklichen und möglichen natürlich-weltlichen Erfahrung letztlich das erfahrende und in weiterer Folge das irgendwie tätige und darunter das wissenschaftlich erkennende Ich ist, also schon vorausliegt jeder natürlichen Selbsterkenntnis des „Ich-dieser-Mensch-in-der-Welt-erfahre, -denke, -handle. M. a. W.: Von daher erwächst die phänomenologische Umstellung als ein absolutes Erfordernis, damit Philosophie überhaupt ihr eigentümliches Vorhaben auf den an sich ersten Erfahrungsboden stellen und somit überhaupt anfangen kann. Sie kann nur anfangen und kann überhaupt in allem weiteren philosophischen Tun sich nur auswirken als Wissenschaft in der transzendental-phänomenologischen Einstellung. Eben darum ist die deskriptive apriorische Phänomenologie (die in diesen „Ideen" in wirkliche Arbeit genommen ist) als die den transzendentalen Boden direkt bearbeitende, die an sich „erste Philosophie", die des Anfanges. Nur wenn diese Motivation, die einer sehr genauen und tiefgreifenden Auslegung bedarf, zu einer lebendigen und zwingenden Einsicht geworden ist, wird es klar, daß die zunächst absonderlich erscheinende „Nuancierung", die von einer reinen Innenpsychologie zur transzendentalen Phänomenologie überleitet, über Sein und Nichtsein einer Philosophie entscheidet — einer Philosophie, die in radikaler Wissenschaftlichkeit weiß, was ihr eigentümlicher Sinn, aus letzter Selbstverantwortung begründet zu sein, fordert, welchen Boden, welche Methode. Erst aus solcher

Selbstverständigung versteht sich der tiefste, der eigentlich radikale Sinn des Psychologismus — nämlich als des transzendentalen Psychologismus, als der den reinen Sinn der Philosophie verderbenden Verirrung, welche Philosophie auf Anthropologie bzw. auf Psychologie, auf die positive Wissenschaft vom Menschen bzw. vom menschlichen Seelenleben gründen will. Es ändert an dieser Verirrung nichts, wenn nach unserem Vorgehen auch die reine Innenpsychologie als apriorische Wissenschaft ausgebildet wird. Auch dann bleibt sie positive Wissenschaft und kann nur „positive" oder „dogmatische" Wissenschaft, nie aber Philosophie fundieren.

4.

Ich habe in vieljährigem Nachdenken verschiedene gleichmöglichen Wege eingeschlagen, um eine solche Motivation absolut durchsichtig und zwingend herauszustellen, die über die natürliche Positivität des Lebens und der Wissenschaft hinaustreibt und die transzendentale Umstellung, die phänomenologische Reduktion notwendig macht. Es sind dies also die Wege zum Anfang einer ernstlichen Philosophie, die in reflektiver Bewußtheit durchgedacht sein müssen, und die somit eigentlich selbst mit zum Anfang gehören, sofern ein Anfang eben nur werden kann in dem sich selbst besinnenden Anfänger. Selbstverständlich ist der notwendige Ausgang für jeden dieser Wege der von der natürlich-naiven Einstellung, welche als „selbstverständlich" vorgegebenen Seinsboden (als nie nach diesem Sein befragten) die Welt der Erfahrung hat. Ich wählte in der vorliegenden Schrift (2. Abschnitt, 2. Kap.) den, wie mir damals schien, eindrucksvollsten. Er verläuft zunächst egologisch als eine im Bereich der rein innenpsychologischen Anschauung sich haltende Selbstbesinnung, oder wie wir auch sagen können, als eine „phänomenologische" im gewöhnlichen psychologischen Sinne. Sie führt schließlich so weit, daß ich, der mich hierbei Besinnende, dessen innewerde, daß ich bei konsequent ausschließlicher Erfahrungsrichtung auf das rein innerlich Erfahrbare, auf das mir phänomenologisch „Zugängliche", ein in sich abgeschlossenes, in sich selbst zusammenhängendes Eigenwesen habe. Zu diesem gehört alle wirkliche und mögliche Erfahrung, durch welche die objektive Welt für mich da ist, mit allen Erfahrungsbewährungen, in denen sie für mich bewährte, wenn auch wissenschaftlich nie überlegte Seinsgeltung hat. Das beschließt auch die besonderen Apperzeptionen in sich, durch die ich selbst mir als Mensch mit Leib und Seele gelte, welcher in der mir umweltlich bewußten

Welt unter anderen Menschen lebt und mit ihnen in diese Welt hineinlebt, von ihr angezogen oder abgestoßen wird, sie werktätig oder theoretisch behandelt usw. So mich fortbesinnend werde ich nun auch dessen inne, daß mein in sich phänomenologisch abgeschlossenes Eigenwesen absolut setzbar ist, als Ich, der ich es bin, der dem Sein der Welt, von der ich je rede, Seinsgeltung verleiht. Sie ist für mich und ist, was sie für mich ist, nur sofern sie Sinn und sich bewährende Geltung gewinnt aus meinem eigenen reinen Leben und dem, in meinem sich erschließenden Leben der Anderen. Ich, als dieses absolut gesetzte Eigenwesen, als das offen endlose Feld der reinen phänomenologischen Gegebenheiten und ihrer untrennbaren Einheit, bin „transzendentales Ich"; die absolute Setzung besagt, ich habe nicht mehr im voraus „gegeben" oder in Geltung als schlechthin seiend die Welt, sondern nunmehr ausschließlich gegeben (aus meiner neuen Einstellung her gegeben) mein Ich rein als das in sich seiende und in sich welterfahrende, bewährende usw.

5.

In dieser Betrachtung erwächst bei furchtloser Konsequenz, (die nicht jedermanns Sache ist) der transzendental-phänomenologische Idealismus, der im schärfsten Gegensatz steht zu allem psychologistischen Idealismus. Die Darstellung im bezeichneten Kapitel leidet, wie ich zugestehe, an Unvollkommenheiten. Obschon sie in allem wirklich Wesentlichen unangreifbar ist, fehlt ihr, was die Begründung dieses Idealismus anbelangt, die explizite Stellungnahme zu dem Problem des transzendentalen Solipsismus bzw. zu der transzendentalen Intersubjektivität, zu der Wesensbezogenheit der mir geltenden objektiven Welt auf die mir geltenden Anderen. Die Ergänzungen sollte der zweite gleichzeitig mit dem ersten entworfene Band bringen, den ich damals sehr bald nachliefern zu können hoffte[1]). Der Anstoß, den man an diesem Idealismus und seinem vermeintlichen Solipsismus nahm, hat die Aufnahme des Werkes sehr erschwert, als ob in dieser philosophischen Vorzeichnung irgend-

1) Im ersten Entwurf hatte ich meine transzendentale Theorie der Einfühlung bzw. der Reduktion des menschlichen Daseins im weltlichen Miteinander auf die transzendentale Intersubjektivität schon in Göttinger Vorlesungen im WS. 1910/11 gegeben. Vgl. die ausführlichen Deskriptionen im V. Abschnitt der demnächst erscheinenden „Méditations Cartésiennes". Eine kurze Präzision ihres Ganges gibt meine „Formale und transz. Logik" 1929, § 96 (dieses Jahrbuch Bd. X und separat).

wie das einzig Wesentliche desselben läge: während es sich doch nur um einen Motivationsweg handelte, vom Problem der Möglichkeit objektiver Erkenntnis her die notwendige Einsicht zu gewinnen, daß der eigene Sinn dieses Problems zurückleitet auf das rein in sich und für sich seiende Ich; daß dieses als Voraussetzung der Welterkenntnis nicht als weltlich seiendes vorausgesetzt bleiben und sein kann, daß es also durch phänomenologische Reduktion, durch ἐποχή hinsichtlich des Fürmichseins der Welt zur transzendentalen Reinheit gebracht werden muß. Vielleicht hätte ich besser getan, ohne Änderung des wesentlichen Zusammenhanges der Darstellung, die endgültige Entscheidung für den transzendentalen Idealismus offenzulassen und nur evident zu machen, daß hier Gedankengänge von entscheidender philosophischer Bedeutung (nämlich zu einem „Idealismus" hindrängende) notwendig sich ergeben und unbedingt durchgedacht werden müssen; daß man dazu jedenfalls sich des Bodens der transzendentalen Subjektivität versichern muß. Ich darf hier aber nicht versäumen, ausdrücklich zu erklären, daß ich hinsichtlich des transzendental-phänomenologischen Idealismus durchaus nichts zurückzunehmen habe, daß ich nach wie vor jede Gestalt des üblichen philosophischen Realismus für prinzipiell widersinnig halte, nicht minder jeden Idealismus, zu welchem er sich in seinen Argumentationen in Gegensatz stellt, den er „widerlegt". Der Einwand des Solipsismus hätte bei einem tieferen Verständnis meiner Darstellung nie als Einwand gegen den phänomenologischen Idealismus erhoben werden dürfen, sondern nur als Einwand gegen die Unvollständigkeit meiner Darstellung. Man darf doch nicht das Grundwesentliche des Philosophierens übersehen, dem in diesem Buche eine Bahn eröffnet sein soll: Gegenüber dem voraussetzungsreichen Denken, das Welt und Wissenschaft und mancherlei methodische, aus der ganzen wissenschaftlichen Tradition stammende Denkgewohnheiten als seine Prämissen hat, wird hier ein Radikalismus der Erkenntnisautonomie betätigt, in dem alles und jedes als selbstverständlich seiend Vorgegebene außer Geltung gestellt und auf das zurückgegangen wird, das allem Voraussetzen, allem Fragen und Antworten schon implizite vorausgesetzt ist und hierbei notwendig immerfort und unmittelbar als An-sich-Erstes schon ist. Dieses kommt als Erstes zu einer freien und ausdrücklichen Setzung, und zwar in einer Evidenz, die allen erdenklichen Evidenzen voranliegt und sie implizite trägt. Obschon erst mit der phänomenologischen Reduktion, die diesen Radikalismus in bewußte Arbeit umsetzen will, das eigentliche, eben das Arbeit leistende Philosophieren anhebt, ist doch schon die ganze vorberei-

tende Besinnung genau in diesem Geiste durchgeführt. Sie ist eine — obwohl noch unbewußt — phänomenologische. Darin liegt also, sie ist ein Stück reiner Selbstbesinnung, die ursprünglichste evidente Tatsachen aufweist; und auch, wenn sie an ihnen die Umrisse des Idealismus (obschon unvollständig) in Sicht bringt, ist sie nichts weniger, als eine der üblichen Verhandlungen zwischen Idealismus und Realismus und kann durch keine argumentierenden Einwände derselben betroffen werden. Was dabei an phänomenologischen Wesenszusammenhängen aufgewiesen ist und an Motivationen in Richtung auf einen „Idealismus", bleibt bestehen bei allen eventuell notwendigen Besserungen und Ergänzungen, ebenso wie die Wirklichkeit der Bergketten und Flüsse bestehen bleibt, die der erste Forschungsreisende wirklich gesehen und beschrieben hat, trotz der Besserungen und Ergänzungen, die spätere Forschungsreisende an seinen Beschreibungen vollziehen werden. Der erste vorläufige Anhieb einer Neufassung des transzendentalen Problems (die jenem bloßen Motivationszweck dienen sollte) muß also nach seinem jedenfalls grundwichtigen phänomenologischen Gehalt aufgenommen werden und nach dem, was von da aus in sachlicher Notwendigkeit auch für den wahren Sinn eines nur subjektiv erkennbaren objektiven Seins vorgezeichnet ist.

Im übrigen ist die transzendentale Phänomenologie keine Theorie, bloß dazu da, das historische Problem des Idealismus zu beantworten, sie ist eine in sich gegründete und absolut eigenständige, ja die einzige absolut eigenständige Wissenschaft. Nur ist es so, daß sie, konsequent fortgeführt (wie schon in dem für das Verständnis so wichtigen Schlußteil des Buches sichtlich wird), zu den „konstitutiven Problemen" und Theorien hinleitet, welche alle erdenklichen Gegenstände, die uns je begegnen können — also die gesamte vorgegebene reale Welt mit allen ihren Gegenstandskategorien, und ebenso alle „idealen" Welten — umspannen und sie als transzendentale Korrelate verständlich machen. Darin liegt aber: der transzendental-phänomenologische Idealismus ist nicht eine philosophische Sonderthese und Theorie unter anderen, sondern die transzendentale Phänomenologie als konkrete Wissenschaft ist, auch wenn kein Wort über Idealismus gesagt wird, in sich selbst universaler Idealismus, als Wissenschaft durchgeführt. Sie erweist ihn durch ihren eigenen Sinn als transzendentale Wissenschaft in jedem ihrer konstitutiven Gebiete in Sonderheit.

Es ist nun aber auch nötig, ausdrücklich den grundwesentlichen Unterschied des transzendental-phänomenologischen Idealismus gegen-

über demjenigen klarzumachen, der vom Realismus als sein ausschließender Gegensatz bekämpft wird. Vor allem: der phänomenologische Idealismus leugnet nicht die wirkliche Existenz der realen Welt (und zunächst der Natur), als ob er meinte, daß sie ein Schein wäre, dem das natürliche und das positiv-wissenschaftliche Denken, obschon unvermerkt, unterläge. Seine einzige Aufgabe und Leistung ist es, den Sinn dieser Welt, genau den Sinn, in welchem sie jedermann als wirklich seiend gilt und mit wirklichem Recht gilt, aufzuklären. Daß die Welt existiert, daß sie in der kontinuierlichen immerfort zu universaler Einstimmigkeit zusammengehenden Erfahrung als seiendes Universum gegeben ist, ist vollkommen zweifellos. Ein ganz Anderes ist es, diese Leben und positive Wissenschaft tragende Zweifellosigkeit zu verstehen und ihren Rechtsgrund aufzuklären. In dieser Hinsicht ist es nach den Ausführungen im Texte der „Ideen" ein philosophisch Fundamentales, daß der kontinuierliche Fortgang der Erfahrung in dieser Form universaler Einstimmigkeit eine bloße Präsumption ist, wenn auch eine rechtmäßig gültige, und daß danach die Nichtexistenz der Welt, während sie bisher und jetzt wirklich einstimmig erfahrene ist, immerfort denkbar bleibt. Das Ergebnis der phänomenologischen Sinnesklärung der Seinsweise der realen Welt und einer erdenklichen realen Welt überhaupt ist, daß nur die transzendentale Subjektivität den Seinssinn des absoluten Seins hat, daß nur sie „irrelativ" ist (d. i. nur auf sich selbst relativ), während die reale Welt zwar ist, aber eine wesensmäßige Relativität hat auf die transzendentale Subjektivität, da sie nämlich ihren Sinn als seiende nur haben kann als intentionales Sinngebilde der transzendentalen Subjektivität. Bloß darin ist das natürliche Leben und seine natürliche Welthabe beschränkt, aber darum nicht etwa einer Täuschung unterlegen, daß es, in seiner „Natürlichkeit" fortlebend, keine Motive hat, in die transzendentale Einstellung überzugehen, also mittels der phänomenologischen Reduktion transzendentale Selbstbesinnung zu vollziehen. Das alles gewinnt aber seinen vollen Sinn erst, wenn die phänomenologische Enthüllung des transzendentalen Ego soweit geführt ist, daß die in ihm beschlossene Erfahrung von Mitsubjekten ihre Reduktion auf transzendentale Erfahrung gewonnen hat; wenn es sich also zeigt, daß „transzendentale Subjektivität" als Gegebenheit transzendentaler Erfahrung für den jeweils sich Besinnenden nicht nur besagt: Ich als transzendentales Ich-selbst, konkret in meinem eigenen transzendentalen Bewußtseinsleben, sondern zudem auch besagt: die in meinem transzendentalen Leben sich als transzendental ausweisenden Mitsubjekte in der sich mitausweisenden transzenden-

talen Wir-Gemeinschaft. Die transzendentale Intersubjektivität ist also diejenige, in der sich reale Welt, als objektive, als für „jedermann" seiende konstituiert. Diesen Sinn hat die reale Welt, ob wir davon ein ausgelegtes Wissen haben oder nicht. Aber wie könnten wir dieses Wissen haben vor der phänomenologischen Reduktion, welche die transzendentale Subjektivität als universales absolutes Sein allererst in den erfahrenden Blick bringt? Solange man nur die psychologische Subjektivität kennt und sie absolut setzt und doch die Welt als ihr bloßes Korrelat erklären will, ist der Idealismus widersinnig, ist er psychologischer Idealismus — derjenige, den der ebenso widersinnige Realismus bekämpft. Nun ist freilich für den, der schon Zugang zur echten transzendentalen Subjektivität gewonnen hat, leicht zu sehen, daß die ersten großen Idealisten des 18. Jahrhunderts Berkeley, Hume auf der einen, Leibniz auf der anderen Seite eigentlich schon die in natürlich-realem Sinn psychologische Sphäre überschritten hatten. Aber da der Kontrast zwischen psychologischer und transzendentaler Subjektivität ungeklärt blieb und der vorherrschende englische Sensualismus oder Naturalismus Konstitution von Realem nicht als eine intentionale, Sinn und wahres Sein für die transzendentale Subjektivität ergebende Leistung verständlich machen konnte, so blieb für die Folgezeit der unfruchtbare und unphilosophische, auf dem natürlichen Boden sich bewegende Streit zwischen Idealismus und Realismus im Gang, und es blieb herrschend die unzulängliche Interpretation des Sinnes, den die großen Idealisten eigentlich intendierten, freilich, wie gesagt, ohne für sich und für andere den radikalen Unterschied dieses Sinnes als eines transzendentalen im Gegensatz zum psychologischen zur Abhebung bringen zu können.

Die neuen Publikationen, die ich im letzten Jahre begonnen habe (die ersten seit diesen „Ideen"), werden weitreichende Fortführungen, Klärungen, Ergänzungen des übrigens schon in den „Logischen Untersuchungen" (1900/01) und dann in diesen „Ideen" Begonnenen beibringen, so daß der Anspruch, den notwendigen Anfang einer Philosophie ins Werk gesetzt zu haben, „die als Wissenschaft wird auftreten können," sich nicht wohl als Selbsttäuschung wird ansehen lassen. Jedenfalls wer jahrzehntelang nicht über ein neues Atlantis spekuliert, sondern in den bahnlosen Wildnissen eines neuen Kontinents wirklich gewandert ist und Stücke erster Kultivierung unternommen hat, wird sich durch keine Ablehnung der Geographen, die die Berichte nach ihren Erfahrungs- und Denkgewohnheiten beurteilen — aber daraufhin auch der Mühen sich überheben, eine Reise in das neue Land zu unternehmen — irgendwie beirren lassen.

6.

Noch ein Punkt bedarf hier einiger Bemerkungen. Unter denjenigen, welche die phänomenologische Reduktion wie eine philosophisch irrelevante Sonderlichkeit beiseite schieben — wodurch sie freilich den ganzen Sinn des Werkes und meiner Phänomenologie aufheben, also von ihr nur eine apriorische Psychologie übriglassen — kommt es öfters vor, daß eben diese restierende Psychologie ihrem Sinne nach identifiziert wird mit Franz Brentanos Psychologie der Intentionalität. Indessen mit so großer Verehrung und Dankbarkeit ich meines genialen Lehrers gedenke, und sosehr ich in der Umwandlung des scholastischen Begriffs der Intentionalität in einen deskriptiven Grundbegriff der Psychologie eine große Entdeckung sehe, durch welche die Phänomenologie allein möglich geworden ist, so ist doch schon zwischen der in der transzendentalen Phänomenologie implizite enthaltenen reinen Psychologie in meinem Sinne und der Psychologie Brentano's wesentlich zu unterscheiden. Das gilt auch von seiner auf reine Deskription im Bereich der inneren Erfahrung sich einschränkenden „Psychognosie". Sie ist freilich „phänomenologische" Psychologie, wenn man, wie es in der Gegenwart öfters geschehen ist, jede rein im Rahmen „innerer Erfahrung" sich haltende psychologische Untersuchung „phänomenologisch" nennt, und, alle solchen Untersuchungen zusammenfassend, von einer phänomenologischen Psychologie spricht. Dann führt uns diese, vom Namen abgesehen, natürlich auf John Locke zurück und seine Schule bis zu John Stuart Mill. Man kann dann sagen, daß in D. Humes „Treatise" der erste systematische Entwurf zu einer reinen, obschon nicht eidetischen Phänomenologie sei, und insbesondere dessen erster Band der erste Entwurf einer geschlossenen Phänomenologie der Erkenntnis. Freilich verdeckte die Humesche Bezeichnung als Psychologie die nie bemerkte Tatsache, daß Hume keineswegs im gewöhnlichen Sinne Psychologe war, daß vielmehr sein Treatise eine wirklich „transzendentale" Phänomenologie, obschon eine sensualistisch verkehrte, ist. Wie sein großer Vorgänger Berkeley ist er doch nur als Psychologe angesehen und wirksam geworden. So, unter Ausschluß aller transzendentalen Fragen, kommt diese ganze „phänomenologische" Schule für uns hier allein in Betracht. Für sie, für ihre Psychologie ist charakteristisch die sich im Lockeschen „white-paper"-Gleichnis ankündigende Auffassung der reinen Seele als eines Komplexes oder Haufens zeitlich koexistierender und sukzedierender Daten, die teils unter eigenen, teils unter psychophysischen Regeln

verlaufen. Die deskriptive Psychologie hätte also klassifikatorisch die Grundarten dieser „Sinnesdaten", Daten der „inneren Erfahrung" zu unterscheiden und ebenso die elementaren Grundformen ihrer Komplexion. Die erklärende Psychologie hätte dann die Regeln der kausalen Bildung und Umbildung aufzusuchen, — ähnlich wie die Naturwissenschaft, und zwar in einer ähnlichen Methode. Ganz natürlich scheint es für den in den Denkgewohnheiten der Naturwissenschaft Lebenden, daß das rein seelische Sein bzw. Seelenleben als naturähnlicher Ereignisverlauf in einem Quasi-Raum des Bewußtseins anzusehen sei. Es macht hier offenbar, prinzipiell gesprochen, keinen Unterschied, ob man die psychischen Daten „atomistisch" zusammengeweht sein läßt wie Sandhaufen, obschon nach empirischen Gesetzen, oder ob man sie als Teile von Ganzen ansieht, die, sei es in empirischer oder apriorischer Notwendigkeit, nur allein als solche Teile auftreten können; zu oberst etwa in dem Ganzen des gesamten Bewußtseins, das an eine feste Ganzheitsform gebunden ist. M. a. W., atomistische wie Gestaltspsychologie verbleiben in demselben prinzipiellen Sinn des (mit dem oben Gesagten sich definierenden) psychologischen „Naturalismus", der mit Rücksicht auf die Rede vom „inneren Sinn" auch „Sensualismus" heißen kann. Offenbar verharrt nun auch die Brentanosche Psychologie der Intentionalität in diesem ererbten Naturalismus, obwohl darin reformatorisch, daß sie in die Psychologie als universalen deskriptiven Grundbegriff den der Intentionalität eingeführt hat.

Das wesentlich Neue, das in der transzendental gerichteten Phänomenologie zugleich für die deskriptive Psychologie zum Durchbruch kommt, und das nun das ganze Gesicht dieser Psychologie, ihre ganze Methode, ihre konkreten Zielstellungen völlig verändert, ist die Einsicht, daß eine konkrete Beschreibung der Bewußtseinssphäre als einer geschlossenen Sphäre der Intentionalität (nur so ist sie konkret gegeben) einen ganz anderen Sinn hat als Naturbeschreibungen, also als solche der ausdrücklich vorbildlichen deskriptiven Naturwissenschaften. Eine konkrete Beschreibung von Bewußtseinserlebnissen, solchen des Wahrnehmens, des Sicherinnerns, des prädikativen Urteilens, des Liebens, des Handelns, usw. erfordert notwendig auch die Beschreibung der in den jeweiligen Erlebnissen bewußten („intentionalen") Gegenstände „als solcher", d. i. sowie sie untrennbar zum jeweiligen Erlebnis selbst gehören als dessen gegenständlich Vermeintes (gegenständlicher Sinn). In weiterer Folge kommt auch deskriptiv die intentionale Synthesis in Betracht, wonach also ein und derselbe intentionale Gegenstand als solcher in rein innenpsycho-

logischer Hinsicht ein idealer Index für eine Mannigfaltigkeit ihm fest zugeordneter Bewußtseinsweisen ist, deren Typik wesensmäßig mit der typischen Artung des intentionalen Gegenstandes zusammengehört. Es genügt nicht zu sagen, jedes Bewußtsein ist Bewußtsein-von und dann typisch verschiedene Bewußtseinsweisen, etwa wie Brentanos Klassifikation (der ich nicht beistimmen kann) die Klassen der „Vorstellungen", der „Urteile", der „Phänomene der Liebe und des Hasses" zu unterscheiden; sondern man muß die verschiedenen Kategorien von „Gegenständen", aber rein als solchen möglichen Bewußtseins, befragen und auf die synthetisch zu verknüpfenden Wesensgestalten möglicher „Mannigfaltigkeiten" zurückfragen, durch deren selbst zu beschreibende Synthesis das Bewußtsein der Identität eines jeweiligen Gegenstandes der betreffenden Kategorie zustandekommt. Ein und derselbe „Gegenstand schlechthin" geht als vermeinter durch diese Mannigfaltigkeiten hindurch. Er ist in der Synthesis bewußt als derselbe, der in deskriptiv sehr verschiedenen Erscheinungsweisen, Gegebenheitsweisen, Modis der Zeitigung, Modis der ichlichen Stellungnahme usw. und so in deskriptiv immer wieder verschiedenen Erlebnissen bewußt wird und werden kann; aber all das in einer deskriptiven Typik, die eine ihm wesensmäßig (a priori) zugehörige ist. Nur ein Erstes und wenig Besagendes ist der Hinweis darauf, daß jeder Gegenstand bald vorgestellt, bald beurteilt oder geliebt ist usw. Es ergibt sich von hier aus die universale — am Schlusse des Buches in der transzendentalen Einstellung besprochene — Aufgabe der Enthüllung der phänomenologischen „Konstitution" der Gegenstände, nur hier auf die natürlich-psychologische Einstellung zurückprojiziert gedacht.

Leider hat die notwendige Betonung des Unterschiedes der transzendentalen Subjektivität gegenüber der psychologischen, also die wiederholte Erklärung, daß transzendentale Phänomenologie ganz und gar nicht Psychologie, auch nicht phänomenologische Psychologie sei, auf die meisten Psychologen vom Fach, die Wirkung gehabt, daß sie die radikale psychologische Reform, die in der transzendentalen Phänomenologie mitbeschlossen war, überhaupt nicht bemerkten. Sie deuteten meine Äußerungen dahin, daß sie, als Psychologen, diese ganze transzendentale Phänomenologie der „Ideen" nichts anzugehen habe. Aber auch die wenigen, die hier psychologisch sehr Relevantes bemerkten und zugänglich zu machen suchten, haben nicht den ganzen Sinn und die ganze Tragweite einer intentionalen und konstitutiven Phänomenologie erfaßt. Sie haben nicht gesehen, daß hier im Gegensatz zur naturalistischen Außenpsychologie zum ersten Male eine

Psychologie zu Wort und Werke kommt, in der das Seelenleben verständlich wird in seinem eigensten, ursprünglich anschaulichen Wesen, und daß dieses anschauliche Wesen in immer neuer und immer neu sich organisierender Konstitution von Sinngebilden in Modis der Seinsgeltung liegt, kurzum in dem System von intentionalen Leistungen, durch die für das Ich jeweils seiende Gegenstände verschiedenster Stufe, bis hinauf zu der einen objektiven Welt „da sind". Die reine Innenpsychologie, die echte Psychologie der Intentionalität, (die natürlich letztlich eine Psychologie der reinen Intersubjektivität ist) enthüllt sich ganz und gar als konstitutive Phänomenologie der natürlichen Einstellung. Der Weg von den „Logischen Untersuchungen" zu den „Ideen" ist, wenn wir von der transzendentalphilosophischen Abzweckung umbiegen in die psychologische, der Weg von der ersten und noch unvollkommen geklärten und beschränkten Erschließung der Aufgabe bis zur systematischen Ausbildung der Kunst, die Bewußtseinssubjektivität selbst, ungeblendet durch naturalistische Vorurteile zu befragen und als in ihr Stehender sie aus ihr selbst, aus ihrem eigenen Wesen auszulegen. Der notwendige Anfang ist die Selbstbefragung des eigenen Bewußtseins, meines des Psychologen, und zwar geht das Befragen unweigerlich vom gegenständlichen Sinn als „Leitfaden" auf seine Gegebenheitsweisen verschiedener Stufen, z. B. der raum-zeitlichen Orientierungen, Perspektiven usw.; andererseits aber auch aufsteigend zu den korrelativen spezifisch ichlichen Noesen. Doch ist das Befragen der spezifischen Ichlichkeit im ersten Bande der „Ideen" noch nicht in Angriff genommen worden.

Die psychologische Reform tritt übrigens nicht ohne Grund zuerst als verborgenes Implikat einer transzendentalen Reform auf. Denn nur der im philosophischen, dem transzendentalen Problem begründete Zwang zum äußersten Radikalismus in der Klärung der Weisen, wie im Bewußtseinsleben selbst Erkenntnis und Gegenstand zueinander stehen, führte notwendig zu einer universalen und konkreten Bewußtseinsphänomenologie, die primär vom intentionalen Gegenstand aus orientiert ist. Im Übergang in die natürlich-psychologische Einstellung ist es dann selbstverständlich, daß eine intentionale Psychologie einen ganz anderen Sinn hat, als den der Lockeschen Tradition, aber auch als den der Brentanoschen Schule. Auch A. v. Meinong ist, obschon er sich in den nach meinen „Logischen Untersuchungen" erschienenen Schriften in einzelnen Lehren mit den meinen berührt, hier keineswegs auszunehmen und bleibt an die Brentanoschen Grundauffassungen gebunden,

bzw. an den psychologischen Naturalismus der Lockeschen Tradition — wie die gesamte Psychologie der Neuzeit, die der Gegenwart nicht ausgeschlossen.

7.

Indessen das vorliegende Werk als ein philosophisches behandelt nicht als Thema eine psychologische Reform, obschon es an Andeutungen einer echten intentionalen Psychologie in der Einstellung der Positivität nicht ganz fehlen konnte. Übrigens auch als philosophisches hat es eine beschränkte Aufgabe. Es will nur gelten als ein Versuch — erwachsen in Jahrzehnten ausschließlich auf dieses Ziel gerichteten Nachdenkens — ins Werk zu setzen den radikalen Anfang einer Philosophie, die, ich wiederhole die Kantschen Worte „als Wissenschaft wird auftreten können". Das Ideal des Philosophen, sich einmal eine systematisch abgeschlossene Logik, Ethik, Metaphysik zu erarbeiten, die er aus absolut zwingender Einsicht vor sich und anderen gegenüber jederzeit rechtfertigen könnte — auf dieses Ideal hat der Verfasser frühzeitig und bis heute verzichten müssen. Aus keinem anderen Grunde, weil jedenfalls diese Einsicht für ihn zweifellos war und blieb, daß eine Philosophie nicht naiv geradehin anfangen kann, also nicht so wie die positiven Wissenschaften, die sich auf dem vorgegebenen als selbstverständlich seiend vorausgesetzten Boden der Welterfahrung ansiedeln. Daß sie es tun, macht es aus, daß sie alle ihre Grundlagenprobleme, ihre Paradoxien haben, die man dann erst durch eine nachkommende und zu spät kommende Erkenntnistheorie kurieren will. Eben darum sind die positiven Wissenschaften unphilosophisch, sie sind nicht letzte, absolute, sich aus letzten Erkenntnisgründen rechtfertigende Wissenschaften. Eine Philosophie mit problematischen Grundlagen, mit Paradoxien, die auf der Unklarheit der Grundbegriffe beruhen, ist keine Philosophie, es widerspricht ihrem Sinn als Philosophie. Nur in radikalen Besinnungen über Sinn und Möglichkeit ihres Vorhabens kann Philosophie wurzeln. Durch sie muß sie sich allererst den ihr eigentümlichen absoluten Boden reiner Erfahrung selbsttätig zueignen, dann selbsttätig ursprüngliche Begriffe, diesem Boden adäquat sich anmessende, schaffen und so überhaupt in absolut durchsichtiger Methode fortschreiten. Dann kann es keine unklaren problematischen Begriffe und keine Paradoxien geben. Daß es an solchen, und zwar wirklich radikalen Besinnungen ganz und gar gefehlt hat, daß man die ungeheuren Schwierigkeiten eines richtigen Anfanges übersehen oder schnell fertig sich verdeckt hat, hatte zur Folge,

daß wir viele und immer neue philosophische „Systeme" oder „Richtungen" hatten und haben, aber nicht die Eine Philosophie, die doch als Idee allen vermeinten Philosophien zugrunde liegt. In Verwirklichung tretende Philosophie ist nicht von der Art einer relativ unvollkommenen, im natürlichen Fortgang sich verbessernden Wissenschaft. In ihrem Sinn als Philosophie liegt beschlossen ein Radikalismus der Begründung, eine Reduktion auf absolute Voraussetzungslosigkeit, eine Grundmethode, durch die der anfangende Philosoph sich selbst eines absoluten Bodens versichert, als der absolut einsichtig zu machenden Voraussetzung aller im gemeinen Sinn „selbstverständlichen" Voraussetzungen. Eben das aber muß erst in entsprechenden Besinnungen geklärt und nach seinen absoluten Verbindlichkeiten enthüllt werden. Daß diese Besinnungen sich im Fortschreiten immer mehr verschlingen und schließlich zu einer ganzen Wissenschaft, zu einer Wissenschaft des Anfangs, einer „ersten" Philosophie führen, daß aus deren Wurzelboden alle philosophischen Disziplinen, ja die Grundlagen aller Wissenschaften überhaupt entspringen, das mußte verborgen bleiben, weil es an dem Radikalismus mangelte, ohne den die Philosophie überhaupt nicht sein, nicht einmal anfangen kann. In dem naiven Anfangen mit Voraussetzungen der Positivität mußte man den wahren philosophischen Anfang unwiederbringlich verlieren. Fehlte so den philosophischen Entwürfen der Tradition ein Empfinden für den Ernst des Anfangs, so fehlte das Erste und Wichtigste: der ursprünglich selbsttätig erworbene und eigentümlich philosophische Boden und somit diejenige Bodenständigkeit oder Wurzelechtheit, die wirkliche Philosophie allein ermöglicht. Solche Überzeugungen des Verfassers haben sich in der Fortarbeit, in der Evidenz stufenweis aufeinander gegründeter Ergebnisse immerfort verstärkt. Hat er das Ideal seines philosophischen Strebens praktisch auf das eines rechten Anfängers herabstimmen müssen, so ist er mindestens für sich selbst im Alter zur vollkommenen Gewißheit gekommen, sich einen wirklichen Anfänger nennen zu dürfen. Fast möchte er hoffen — wenn ihm Methusalems Alter beschieden wäre — doch noch zum Philosophen werden zu können. Die von dem Anfang und zunächst dem Anfang einer deskriptiven Phänomenologie (dem Anfang des Anfanges) auslaufenden Probleme hat er immer weiter verfolgen und in (für ihn selbst) lehrreichen Stücken konkret ausführen können. Der universale Arbeitshorizont einer phänomenologischen Philosophie hat sich nach den sozusagen geographischen Hauptstrukturen enthüllt, die wesentlichen Problemschichten und die wesensmäßigen Zugangsmethoden sind zur Klärung gekommen. Der

Verfasser sieht das unendlich offene Land der wahren Philosophie, das „Gelobte Land" ausgebreitet vor sich, das er selbst nicht mehr als schon durchkultiviertes erleben wird. Mag man diese Zuversicht belächeln, aber man sehe selbst zu, ob sie nicht einigen Grund hat, in den Bruchstücken, die hier als anfangende Phänomenologie vorgelegt sind. Gerne möchte er hoffen, daß die Nachkommenden diese Anfänge aufnehmen, stetig weiterführen, aber auch ihre großen Unvollkommenheiten bessern werden, Unvollkommenheiten, die bei wissenschaftlichen Anfängen ja nicht zu vermeiden sind.

Nach alledem wird diese Schrift niemanden helfen können, der schon seiner Philosophie und seiner philosophischen Methode sicher ist, der also nie die Verzweiflung dessen kennengelernt hat, den das Unglück traf, in die Philosophie verliebt zu sein, und schon als studierender Anfänger im Wirrwarr der Philosophien vor die Wahl gestellt, dessen inne ward, daß er eigentlich keine Wahl habe, da keine dieser Philosophien für eine echte Voraussetzungslosigkeit gesorgt hatte und keine aus dem Radikalismus der autonomen Selbstverantwortung entsprungen war, den die Philosophie fordert. Hat sich darin in der Gegenwart viel geändert? Wer glaubt, sich auf das fruchtbare Bathos der Erfahrung im üblichen Sinne oder auf die „gesicherten Ergebnisse" der exakten Wissenschaften oder auf experimentelle oder physiologische Psychologie oder auf die wie immer verbesserte Logik und Mathematik usw. berufen und darin philosophische Prämissen gewinnen zu können, kann nicht viel Empfänglichkeit für dieses Buch haben, zumal wenn er gar von der wissenschaftlichen Skepsis unserer Zeit ergriffen, aufgehört hat, das Ziel einer Philosophie als strenger Wissenschaft überhaupt gelten zu lassen. Er kann nicht das intensive Interesse aufbringen und die große Mühe und Zeit für gut angewendet halten, die das Nachverstehen eines solchen Anfangsweges fordert, wie ich ihn entworfen habe. Nur der selbst um den Anfang einer Philosophie Ringende wird sich hierin anders verhalten, da er sich sagen muß: *tua res agitur.*